IL CRISTIANESIMO
QUALE FATTO MISTICO

811471

L47629 / 147

RUDOLF STEINER

PA-II-147

# IL CRISTIANESIMO

QUALE

# FATTO MISTICO

Traduzione dall'originale tedesco
di VITTORIA WOLLISCH

e preceduta da una Introduzione
di ÉDOUARD SCHURÉ

*Sola traduzione italiana autorizzata.*

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
147

PALERMO
ALBERTO REBER
1909.

PROPRIETÀ LETTERARIA.

Palermo, Stab. Tip. Virzì, 1909.

# INTRODUZIONE

DI

## EDOARDO SCHURÉ

Fra le opere recenti sull'origine e sull'importanza del cristianesimo, quella di Rudolf Steiner è quella che mi ha fatto la maggior impressione.

Già il titolo [1]) ci dice che il punto di vista dell'autore è qualcosa di nuovo. Ecco dunque uno studio preciso e documentato di ciò che fu l'iniziazione segreta nelle antiche religioni, specialmente in Egitto e in Grecia, e di ciò che divenne nel cristianesimo per via del suo fondatore Gesù e i suoi successori. Questo è lo studio di un uomo che ha vissuto in sè stesso il fenomeno mistico e religioso in ciò che ha di più profondo e di più trascendente, ma che per applicarlo alla storia si

---

[1]) L'originale tedesco è intitolato: Das Christentum als mystische Tatsache, Schwetschke, Berlin 1902.

munisce dei rigorosi metodi delle scienze naturali e della filosofia moderna.

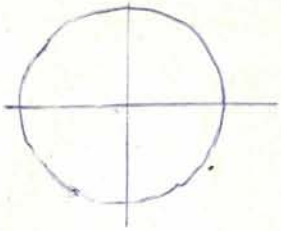
Da questi tre metodi concentrati in un sol punto, risulta qualcosa di sorprendente. Non ne saprei paragonar l'effetto che col lampo smagliante prodotto da certe fascie d'alluminio di cui si servono le guide nelle cripte dei templi egiziani. Nell'oscurità profonda di quelle grotte si va a tastoni, s' inciampa; ma appena il filo di metallo, toccato dal fosforo si è acceso, un fascio di luce bianca rompe le cupe tenebre della cripta illuminando le antiche pitture che ricoprono i quattro muri e il soffitto. Così, leggendo questo libro discreto che modestamente si astiene dal concludere, vediamo più volte rischiararsi l'arcano del cristianesimo, la crisi presente che traversa, e i primi lineamenti della nuova forma che andrà prendendo in avvenire. E di questo avvenire vale la pena che ce ne occupiamo. Lo stato presente dell'umanità, dal punto di vista religioso, non è men grave di quel che era nei primi quattro secoli dell' êra nostra.

Si trattava allora di sapere se il cristianesimo avrebbe vinto il paganesimo ancor sì potente. Oggi, i pensatori più avanzati si domandano se il cristianesimo resterà la religione dominante dell'umanità o se sarà sostituito da altre forme religiose di nome e di spirito differenti.

È perchè il libro di Rudolf Steiner apre su questa questione vitale delle prospettive inattese, che gli attribuisco un' importanza di prim'ordine.

Prima di trarne le conclusioni decisive, vorrei dare un'idea dell'alta personalità dell'autore, provando a tracciarne lo sviluppo intellettuale e spirituale che l'ha condotto al punto centrale del suo pensiero e del suo campo d'azione.

---



# I.

## La personalità di Rudolf Steiner e il suo sviluppo.

---

Gli uomini più colti del nostro tempo si formano, in generale, un' idea falsa di ciò che sia un vero mistico e un vero occultista; essi non conoscono questi due aspetti della mente umana che nei loro tipi incompleti o degenerati di cui gli ultimi tempi ci hanno dato tanti esempi. Per gli intellettuali d'oggi giorno, il mistico è una specie di pazzo o d'allucinato che dà importanza di realtà a delle chimere; l'occultista è un sognatore o un ciarlatano che abusa della pubblica credulità per vantarsi di una scienza illusoria e di poteri simulati.

mistico occultista

Osserviamo, prima di ogni altra cosa, che una tal definizione del misticismo, meritata da alcuni, sarebbe altrettanto ingiusta che erronea se si volesse applicarla a personalità quale Gioachino del Fiore nel tredicesimo secolo, o Jacopo Böhme nel sedicesimo, o come Saint Martin detto « il filosofo

sconosciuto » del diciottesimo secolo. La definizione comune dell'occultista non sarebbe meno ingiusta e falsa, se vi si trovasse il minimo rapporto con dei ricercatori pertinaci quali Paracelso, Mesmer o Fabre d'Olivet nel passato, come William Crookes, de Rochas o Camille Flammarion nel presente. Si pensi ciò che si vuole di tali arditi investigatori, certo è che hanno aperto alla scienza regioni sconosciute e armato lo spirito di nuove idee.

No, tali fantastiche definizioni soddisferanno tutt'al più il dilettantismo scientifico, che nasconde la sua leggerezza sotto un'altera maschera per difendere la sua pigrizia, o lo scetticismo mondano che morde colla sua ironia tutto ciò che minaccia strapparlo alla sua indifferenza. Lasciamo tali giudizi superficiali; consultiamo la storia, i libri sacri e profani di tutti i popoli e gli ultimi risultati della scienza sperimentale, sottomettiamo tutti questi fatti a una critica imparziale concludendo con effetti simili a cause identiche — e saremo forzati a dare una tutt'altra definizione del mistico e dell'occultista.

Il vero mistico è l'uomo in pieno possesso di tutta la sua vita interiore, e che, divenuto cosciente della sua subcoscienza, vi trova, per mezzo di una meditazione concentrata e di una disciplina regolata, luci e facoltà nuove. Queste facoltà e questa nuova luce gli fanno conoscere l'intima natura dell'anima sua e i suoi rapporti con quell'elemento impalpabile che è al fondo di ogni cosa, con quella realtà eterna e suprema che la religione chiama

Dio e la poesia il Divino. L'occultista, parente del mistico, ma da lui differente come il fratello minore dal maggiore, è un uomo dotato d'intuizione e di sintesi che cerca penetrare il fondo e l'intimo della natura coi metodi della scienza e della filosofia, cioè coll'osservazione e colla ragione, metodi invariabili nei loro principii ma che si modificano nell'applicazione, adattandosi ai regni discendenti dello Spirito o ai regni ascendenti della Natura, secondo l'immensa gerarchia degli esseri e l'alchimia del Verbo creatore.

Il mistico è dunque colui che cerca la verità e il Divino direttamente in sè stesso, liberando gradatamente la sua anima superiore e risvegliandola alla vita. Riuscendovi dopo un lungo sforzo, tocca il suo centro incandescente. S'immerge allora e s'identifica con quell'oceano di vita che è la Forza primordiale.

L'occultista invece scopre, studia e contempla questo stesso Divino sparso e diffuso in proporzioni differenti, dinamizzato e moltiplicato all'infinito nella Natura e nell'Umanità. Secondo l'espressione profonda di Paracelso, *egli vede, in tutti gli esseri, le lettere d'un alfabeto che, riunite nell'uomo, formano il verbo completo e cosciente della vita.* Le minuziose analisi che ne fa, le sintesi che ne forma, sono per lui altrettante imagini e presentimenti di questo Divino centrale, di questo sole di Bellezza, di Verità e di Vita ch'egli non vede, ma che si riflette e si spezza ai suoi occhi in specchi innumerevoli.

Le armi del mistico sono la concentrazione e la visione interiore; quelle dell'occultista l' intuizione e la sintesi. L'uno risponde all'altro: essi si completano e si presuppongono.

Questi due tipi umani si confondono nell'adepto, nell'iniziato superiore. L'uno o l'altro e spesso tutti e due s'incontrano, senza dubbio, presso i fondatori delle grandi religioni e delle più alte filosofie.

Vero è che s' incontrano poi anche — sebbene a un grado meno elevato ma ancora assai importante — presso un certo numero di personaggi che ebbero una gran parte nella storia: riformatori, pensatori, poeti, artisti, uomini di Stato.

Perchè mai questi due aspetti della mente umana, che rappresentano le più alte facoltà e che altre volte furono l'oggetto d'una venerazione universale, non ci appaiono più — in generale — che deformate e travestite? Perchè mai sono cadute nell'oblìo e in un tal discredito? Ciò dipende da una causa profonda che risiede in una necessità ineluttabile dell'evoluzione umana.

Già da duemila anni a questa parte, ma più specialmente dal sedicesimo secolo, l'umanità sta compiendo un lavoro formidabile, cioè la conquista del globo e della scienza sperimentale, in ciò che concerne il mondo materiale e visibile.

Per poter compiere questo lavoro d' Ercole e di Titano, era necessaria un'eclissi temporale delle facoltà trascendenti dell'uomo, per poter concentrare tutta la forza d'osservazione sul mondo esteriore. Queste facoltà, però, non son mai state nè

spente, e nemmeno inattive; sono assopite nella folla, e vegliano in una « élite » nascosta agli sguardi del volgo. Oggi si mostrano alla luce sotto nuove forme; e avranno, tra poco, un' importanza capitale e direttrice nei destini umani. Soggiungo poi che a nessun epoca della storia, — nè presso i popoli dell'antico ciclo ariano nè presso le civiltà semitiche dell'Asia e dell'Africa, e nemmeno nel mondo greco-latino o nel Medio Evo o ai tempi moderni, queste facoltà regali, alle quali il positivismo vorrebbe sostituire la sua arida nomenclatura, non hanno mai cessato d'agire all'origine di tutte le grandi creazioni umane e di ogni lavoro fecondo. Come imaginare un pensatore, un poeta, un inventore, un eroe, un maestro della scienza o dell'arte, un genio qualunque, senza un raggio potente di queste due facoltà capitali che formano il mistico e l'occultista: — la vista interiore e la intuizione sovrana?

*
* *

Rudolf Steiner è a un tempo un mistico e un occultista. Queste due nature sono, presso di lui, in perfetto accordo. Non si saprebbe dire quale delle due predomini. Penetrandosi e fondendosi l'una nell'altra, son diventate una forza omogenea. Ciò genera uno sviluppo particolare in cui gli avvenimenti esteriori non hanno che un' importanza secondaria.

Il dottor Rudolf Steiner è nato nell'Alta Au-

stria nel 1861. Passò i primi anni in una piccola città sulla Leyta, ai confini della Stiria, dei Carpazi e dell'Ungheria. La sua natura fu, fin dall'infanzia, grave e concentrata; essa gli riserbava un'adolescenza illuminata interiormente dalle intuizioni più meravigliose, una giovinezza tormentata dalle prove più dure e un'età matura coronata da una missione ch'egli intravide fin dai primi anni della sua vita, ma che non acquistò forma che a poco a poco nella lotta per la verità e per la vita.

Quest'adolescenza passata in una regione montagnosa e solitaria, fu, in certo qual modo, felice, grazia alle facoltà eccezionali ch'egli scoperse in sè. Fu impiegato in una chiesa cattolica quale chierico. La poesia del culto, la profondità dei simboli l'attiravano misteriosamente, ma avendo innato il dono di *veder le anime*, una cosa lo spaventò. Fu l'incredulità segreta dei preti unicamente preoccupati del rito e della parte materiale del culto. Un altro tratto particolare: nessuno, nè allora nè più tardi, si permise mai di parlar, davanti a lui, d'una grossolana superstizione o di proferire un blasfema; come se quegli occhi calmi e penetranti imponessero all'interlocutore la serietà del pensiero. Una volontà silenziosa e inflessibile cresceva in quel fanciullo quasi sempre silenzioso; quella di rendersi padrone delle cose per mezzo dell'intelligenza. Ciò gli riuscì più facile che ad altri, poichè possedeva fin dalla nascita quella padronanza di sè stesso, sì rara perfino presso l'adulto, e che dà la padronanza degli altri. A questa vo-

lontà fissa era congiunta una simpatia intima, profonda, quasi dolorosa; una specie di tenerezza compassionevole per tutti gli esseri, e perfino per la natura inanimata. Gli sembrava che tutte le anime avessero in sè qualcosa di divino. Ma in qual duro involucro non si nascondeva la paglietta d'oro!

In che dure roccie, in quali tenebre era assopita l'essenza preziosa! L'idea che l'anima divina esiste in tutti gli uomini, ma allo stato latente, si agitava ancor vagamente in lui, e non doveva prender forma che più tardi. È una schiava addormentata che bisogna liberare. Agli occhi di quel pensoso adolescente le anime umane diventavano trasparenti coi loro timori, i loro desideri, i loro trasporti d'odio o d'amore. E forse era per le terribili cose che vedeva che parlava così poco. Ma che gioie sconosciute al mondo sgorgavano da quella chiaroveggenza involontaria! Fra le rivelazioni interiori più importanti del giovinetto, ne citerò una assai caratteristica.

Le pianure immense dell' Ungheria, le foreste selvagge dei Carpazi, le antiche chiese di quelle montagne, ove l'ostensorio soltanto riluce come un sole nelle tenebre del santuario, ebbero la loro importanza; favorivano la meditazione e il raccoglimento. All'età di quindici anni Rudolf Steiner fece la conoscenza d'un erborista sapiente di passaggio nel suo paese. La particolarità di quell'uomo era ch'egli non soltanto conosceva le specie, le famiglie e la vita delle piante nei loro minimi dettagli, ma anche le loro virtù segrete.

15 anni

Piante
vita evidente
virtù segrete

Si sarebbe detto ch'egli avesse passato la vita a conversare coll'anima incosciente e fluida delle erbe e dei fiori.

Aveva il dono di veder il principio vitale delle piante, il loro corpo eterico e ciò che l'occultismo chiama gli elementali del mondo vegetale. Ne parlava come di cosa vera e con tutta naturalezza. Il tono calmo e freddamente scientifico della sua conversazione non fece che eccitare ancor più la curiosità e l'ammirazione del giovinetto. Steiner seppe più tardi che quell'uomo strano era un inviato del maestro ch'egli non conosceva ancora, ma che doveva esser il suo vero iniziatore e che già lo sorvegliava da lontano.

Il giovine Steiner trovò che quello che gli aveva detto il bizzarro erborista, a doppia vista, era conforme alla logica delle cose. Ciò non faceva che confermare un sentimento interiore che egli aveva già da lungo tempo e che s' imponeva sempre più al suo spirito come la Legge fondamentale e come la base del gran fatto. Cioè: *la doppia corrente che costituisce il movimento stesso del mondo e che potremmo chiamare il flusso e il riflusso della vita universale.*

Noi tutti siamo testimoni e abbiamo coscienza della corrente esteriore dell'*evoluzione*, che attira tutti gli esseri del cielo e della terra, astri, piante, animali, umanità, e li fa avanzare verso un avvenire infinito, senza che ci accorgiamo della forza iniziale che li spinge e li fa procedere senza cessa nè riposo. Ma vi è nell'universo *una corrente in-*

*versa* che s'interpone e s'introduce perpetuamente nell'altra. È quella dell'*involuzione*, per la quale i principii, le forze, gli enti e le anime, che vengono dal mondo invisibile e dal regno dell'Eterno, s'infiltrano e s'intromettono continuamente nella realtà visibile.

Nessuna evoluzione della materia sarebbe comprensibile senza questa perpetua involuzione dello Spirito, senza questa corrente occulta e astrale che è il grande propulsore della vita colla sua gerarchia di potenze. Così lo Spirito, che contiene l'avvenire in germe, s'*involve* nella materia; e la materia, che riceve lo Spirito, *evolve* verso l'avvenire. Dunque, mentre noi avanziamo ciecamente verso l'avvenire sconosciuto, quest'avvenire s'avanza verso di noi scientemente, infondendosi nel corso del mondo e dell'uomo che l'elaborano. *Tale è il doppio movimento del Tempo, il respiro e l'aspirazione dell'Anima del mondo, che viene dall'Eterno e vi torna.*

Dall'età di diciotto anni, il giovine Steiner ebbe il sentimento spontaneo di questa doppia corrente, sentimento che è la condizione di ogni visione spirituale. Quest'assioma vitale gli s'era imposto per una vista diretta e involontaria delle cose. Ebbe d'allora in poi la sensazione irrefutabile delle potenze occulte che agivano dietro di lui e a traverso di lui per dirigerlo. Egli ascoltava questa forza e seguiva i suoi avvertimenti, sentendosi in pieno accordo con essa.

Ma questo genere di percezione formava nella

sua vita intellettuale una categoria a parte. Quest'ordine di verità gli sembrava qualcosa di così profondo, di così misterioso e di così sacro, che non imaginava poterlo mai esprimere a parole. Ne nutriva l'anima come d'una sorgente divina, ma spargerne una goccia al di fuori gli sembrava una profanazione.

Unitamente a questa vita interiore e contemplativa, il suo spirito razionale e filosofico si sviluppava potentemente. Dai quindici ai sedici anni, Rudolf Steiner s'era immerso nello studio di Kant, di Fichte e di Schelling. Venuto a Vienna alcuni anni dopo, si appassionò per Hegel, di cui l'idealismo trascendente tocca i confini dell'occultismo; ma la filosofia speculativa non gli bastava. Il suo spirito positivo richiedeva la solida base delle scienze d'osservazione. Studiò dunque a fondo le matematiche, la chimica, la minerologia, la botanica e la zoologia. « Questi studi, dice Steiner, offrono, per la costruzione d'un sistema spirituale dell'universo, una base ben più sicura della storia e della letteratura. Queste, sprovviste di metodi precisi, non offrivano allora alcuna luminosa prospettiva nel vasto dominio della scienza tedesca ».

Curioso di tutto, appassionato d'arte e entusiasta di poesia, Steiner, ciò nonostante, non trascurò gli studi letterari. Trovò come guida un eccellente professore in Giulio Schröer, distinto scienziato della scuola dei fratelli Grimm, che si applicava a sviluppare nei suoi discepoli l'arte della parola e della composizione. Il giovine studente dovè a

quest'uomo distinto l'alta e finissima sua cultura letteraria. « Nel deserto del materialismo contemporaneo, dice Steiner, la sua casa fu per me un'oasi d'idealismo ».

Ma non era ancora il Maestro ch'egli cercava. Fra i suoi studi svariati e le sue intense meditazioni, egli non scorgeva ancora che a frammenti l'edificio dell'universo; la sua intuizione innata gli impediva di dubitare del fondo divino delle cose e d'un al di là spirituale. Segno distintivo di quest'uomo straordinario, egli non conobbe mai una di quelle crisi di dubbio e di disperazione che formano di solito il passaggio a una convinzione definitiva nella vita dei mistici e dei pensatori. Egli sentiva però che la luce centrale, quella che rischiara e compenetra tutto, gli mancava ancora. La gioventù era arrivata coi suoi terribili problemi. Che avrebbe fatto della sua vita? La sfinge del destino si drizzava dinanzi a lui. Come avrebbe risoluto il suo problema?

Fu a diciannove anni che l'aspirante ai Misteri incontrò la sua guida — il Maestro — da lungo presentito.

È un fatto costante, ammesso dalla tradizione occulta e confermato dall'esperienza, che coloro i quali cercano la verità superiore spinti da un desiderio impersonale, trovano un maestro che li inizia nel momento propizio, cioè quando sono pronti a riceverla. « Picchiate, e vi sarà aperto » dice Gesù. Ciò è vero per ogni cosa, ma sopratutto per la verità. Bisogna però che il desiderio sia ardente

come una fiamma, in un'anima pura come un cristallo.

Il maestro di Rudolf Steiner era uno di quegli uomini potenti che vivono, sconosciuti dal mondo, sotto la maschera di uno stato civile qualunque, per compiere una missione conosciuta soltanto dai pari loro nella confraternita dei maestri rinunciatori. Non agiscono apertamente sugli avvenimenti umani. L'incognito è la condizione della loro forza, ma la loro azione non è perciò meno efficace. Poichè suscitano, preparano e dirigono coloro che agiranno agli occhi di tutti. Nel caso presente, il maestro non ebbe gran difficoltà a completare la iniziazione prima e spontanea del suo discepolo. Non ebbe, per così dire, che a fargli comprendere la natura sua per armarlo delle armi necessarie. In modo luminoso gli mostrò il legame delle scienze ufficiali e segrete, delle religioni e delle forze spirituali che attualmente si disputano la direzione dell'umanità, l'antichità della tradizione occulta che tiene i fili nascosti della storia, li unisce, li separa e li riannoda nel corso dei secoli. Gli fece superare rapidamente le tappe successive della disciplina interiore per raggiungere la chiaroveggenza cosciente e ragionata. In pochi mesi il discepolo conobbe, per mezzo dell'insegnamento orale, la profondità e lo splendore incomparabile della sintesi esoterica. Rudolf Steiner s'era già tracciato la sua missione intellettuale : « Congiungere la Scienza colla Religione. Far entrar Dio nella Scienza e la Natura nella Religione. Fecondare così a nuovo

l'Arte e la Vita ». Ma come cominciare questo compito immenso e temerario? Come vincere, o meglio domare e convertire il grande nemico, la scienza materialista d'oggi somigliante a un dragone formidabile, armato di tutte le sue scaglie e disteso sul suo immenso tesoro? Come domare il gran drago della scienza moderna e attaccarlo al carro della verità spirituale? E sopratutto, come vincere il toro della pubblica opinione?

Il maestro di Rudolf Steiner non gli somigliava per niente, non aveva quella sensibilità profonda e femminile che non esclude l'energia, ma che trasforma ogni contatto in emozione, e ogni pena altrui in dolore personale. Era un maschio dello Spirito, un domatore potente che non vede che la specie e pel quale gl' individui esistono appena. Non *signoreggiava* nè sè stesso nè gli altri. La sua volontà somigliava a una palla che una volta uscita dalla bocca del cannone, va direttamente alla sua meta sbaragliando ogni cosa sul suo passaggio. Alle domande inquiete del discepolo rispondeva, in conclusione, così: « Se vuoi combattere il nemico, comincia a comprenderlo. Non vincerai il Dragone che entrando nella sua pelle. Quanto al toro, bisogna prenderlo per le corna. È nel maggior sconforto che troverai le tue armi e i tuoi fratelli di lotta. Ti ho mostrato chi sei, e ora va— e sii fedele a te stesso »! Rudolf Steiner conosceva abbastanza il linguaggio dei maestri per indovinare l'asprezza della via impostagli da quest'ordine; ma comprese anche che era l'unico mezzo per raggiunger la meta, obbedì e si mise in cammino.

*
* *

Dal 1880 in poi, la vita di Rudolf Steiner si divide in tre periodi ben distinti. Dai venti ai trent'anni (1881-1891) il periodo di Vienna, periodo di studi e di preparazione. — Dai trenta ai quarant'anni (1891-1901) il periodo di Weimar, periodo di lotta e di combattimento.—Dai quaranta ai quarantasei anni (1901-1907) il periodo di Berlino, periodo d'azione e d'organizzazione, in cui il suo pensiero si cristallizza in un'opera di vita. Sorvolo il periodo di Vienna dove Steiner ricevè il dottorato in filosofia. Scrisse poi una serie di articoli scientifici sulla zoologia, la geologia e la teoria dei colori, ove le idee filosofiche appaiono sotto un velo idealista. Esercitando il precettorato in più famiglie con quella coscienziosa abnegazione ch'egli mette in ogni cosa, egli diresse, come redattore, un giornale settimanale di Vienna, la *Deutsche Wochenschrift*. La sua amicizia colla poetessa austriaca Maria Eugenia delle Grazie gettò, in questo periodo di gravi occupazioni, un caldo raggio di sole con un sorriso di grazia e di poesia.

Nel 1890 Steiner fu chiamato a collaborare negli archivi di Gœthe e di Schiller, a Weimar, per sorvegliare la nuova edizione delle opere scientifiche di Gœthe. Poco appresso pubblicava due scritti importanti *Verità e Scienza* e *Filosofia della Libertà*. « Le forze occulte che mi dirigevano, dice egli, m'obbligavano a far penetrare insensibilmente delle idee spiritualiste nelle correnti dell'epoca ».

Ma tra queste occupazioni diverse non faceva che studiare il suo terreno provando le sue forze. La meta era tanto lontana, ch'egli non s' imaginava ancora di poterla raggiungere. Fare il giro del mondo in una barca a vela, attraversare l'Atlantico, il Pacifico e l'Oceano Indiano per tornare in un porto d'Europa, gli sarebbe sembrato più facile. Aspettando gli eventi che dovevano permettergli d'armare il suo naviglio e di lanciarlo in alto mare, entrò in relazione con due illustri personalità che servirono alla sua orientazione intellettuale nel mondo contemporaneo. Queste due persone furono il celebre filosofo Federico Nietzsche e il non meno famoso naturalista Ernesto Haeckel.

Rudolf Steiner aveva fatto una conferenza imparziale sull'autore di *Zarathustra*. In tal proposito, la sorella di Nietzsche pregò il simpatico critico di andarla a trovare a Naumburg ove l'infelice fratello si consumava in lenta agonia. La signora Foerster condusse il visitatore alla porta della camera ove Nietzsche riposava sur una chaise longue in uno stato letargico, inerte, ebete. Quel rattristante spettacolo ebbe per Rudolf Steiner qualcosa di singolarmente significativo. Vi riconobbe l'ultimo atto della tragedia del superuomo mancato.

Nietzsche era ebete

L'autore dell'*Al di là del Bene e del Male* non aveva, come i realisti dell' imperialismo bismarchiano, rinunciato all'idealismo, poichè era un intuitivo di genio; ma nel suo orgoglio individualista aveva preteso di sopprimere il mondo spirituale dell'universo e il divino della coscienza umana.

Invece di porre il superuomo, di cui aveva la visione poetica, nel dominio spirituale, che è la sua propria sfera, volle farlo entrar per forza nel mondo materiale, il solo reale agli occhi suoi. Conseguenza di ciò un chaos d'idee e una lotta selvaggia in quella straordinaria intelligenza che provocò, alla lunga, un rammollimento del cervello. Per spiegare questo caso particolare, non c'è bisogno di far intervenire l'atavismo e la teoria della degenerazione. La lotta frenetica delle idee e dei sentimenti contrari, di cui quel cervello fu il campo di battaglia, basta. Steiner aveva reso giustizia a tutto ciò che vi ha di geniale nelle idee innovatrici di Nietzsche. Ma questo vinto dell'orgoglio, questo suicida della negazione, fu per lui un tragico esempio dell'anarchia d'una grande intelligenza che si distrugge da sè stessa rabbiosamente negandosi la facoltà spirituale.

La signora Foerster fece di tutto per arrolare il dottor Steiner sotto il vessillo di suo fratello. Vi mise tutta la sua abilità, offrendo più volte al giovine pubblicista di diventar l'editore e il commentatore delle opere di Nietzsche. Steiner si difese il meglio possibile contro quest' insistenza, e finì per allontanarsi del tutto, ciò che la signora Foerster non gli perdonò mai. Essa non sapeva che Rudolf Steiner portava in sè un'opera non meno grande e ben altrimenti feconda di quella di suo fratello.

Nietzsche non era stato che un episodio interessante nella vita del pensatore esoterico, sulla

soglia della sua arena di combattimento. L'incontro del celebre naturalista Ernesto Haeckel, segna al contrario un periodo importantissimo nello sviluppo del suo pensiero. Il successore di Darwin non era in apparenza il più forte avversario dello spiritualismo di quel giovine iniziato, di quella filosofia che era per lui più che un' ipotesi, che formava l'essenza del suo essere e il respiro del suo pensiero? Infatti, dacchè il filo rotto tra l'uomo e l'animale è stato riannodato, da che l'uomo non riesce più a credere a un'origine speciale e soprannaturale, si è messo a dubitare radicalmente della sua origine e del suo destino divino. Non si vede più che come un fenomeno fra tanti fenomeni, forma passeggera fra tante forme, anello di fragile e casuale catena della cieca evoluzione. Steiner dice dunque con ragione: la forma di pensiero derivata dalle scienze naturali è la maggior forza dei nuovi tempi ». Egli, d'altra parte, sapeva che questo sistema non riproduce che la successione delle forme esteriori negli esseri viventi, ma non le forze interne e attive della vita. Egli lo sapeva per iniziazione personale e per una vista dell'universo più profonda e più vasta. Così egli poteva esclamare con maggior convinzione della maggior parte dei nostri timidi spiritualisti e dei nostri teologi incerti: « L'anima umana dovrà dunque elevarsi sulle ali dell'entusiasmo fino alle cime del Vero, del Bello e del Buono per poi dileguarsi nel nulla come una schiuma del cervello? Si, Haeckel era l'Avversario. Egli era il materialismo armato,

Haeckel

la forza del pensiero

sulle ali dell'entusiasmo

il gran Dragone con tutte le sue scaglie, i suoi artigli e i suoi denti.

Il desiderio di Steiner di comprender questo uomo e di rendergli giustizia in ciò ch'egli ha di grande, di penetrar la sua teoria in ciò ch'essa ha di logico e di plausibile, divenne sempre più intenso. Questo fatto mostra tutta la lealtà e tutta la larghezza del suo spirito comprensivo.

Le conclusioni materialiste di Haeckel non potevano aver nessuna influenza sulle idee sue, che gli venivano da un'altra scienza, ma aveva il presentimento che nelle scoperte incontestabili del naturalista, troverebbe la base più sicura d'uno spiritualismo evolutivo e d'una teosofia razionale.

Si mise dunque a studiare con passione *la Storia della Creazione Naturale.*

Haeckel vi dà un quadro sorprendente della evoluzione delle specie dagli animali microscopici fino all'uomo. Egli vi mostra il successivo crescere degli organi e il processo fisiologico per mezzo del quale gli esseri viventi si sono elevati a organismi sempre più complessi e sempre più perfetti. Ma in tal prodigiosa trasformazione che suppone millioni e millioni d'anni, non spiega mai la forza iniziale di quest'ascensione universale e nemmeno la serie degli impulsi particolari che fan salire gli esseri di grado in grado.

A tali problemi di prim'ordine, Haeckel non ha mai potuto rispondere che ammettendo la generazione spontanea [1]) che equivale a un miracolo

[1]) Discorso pronunciato a Parigi il 28 agosto 1878. Vedi anche la *Storia della creazione naturale* di Haeckel, 13ma lezione.

altrettanto grande quanto quello dell'uomo che Dio ha creato col fango. Per un teosofo al pari di Steiner, invece, la forza cosmica che elabora il mondo, comprende nelle sue sfere, incastrate le une nelle altre, miriadi d'anime e di entità che si cristallizzano e s'incarnano perpetuamente in tutti gli esseri. Egli, che vedeva *il di sotto* della creazione, doveva riconoscere e ammirare l'ampiezza dello sguardo circolare col quale Haeckel ne abbracciava il *di sopra*. Il naturalista aveva un bel negare l'autore divino del piano universale; lo provava, suo malgrado, descrivendo così bene l'opera sua. Il teosofo invece salutava nell'onda delle specie e nel soffio che le anima, il divenire dell'uomo, il pensiero stesso di Dio, l'espressione visibile del Verbo planetare. [1])

Seguendo così i suoi studi, Rudolf Steiner si

---

[1]) Ecco in che maniera il dott. Steiner caratterizza il celebre naturalista tedesco: « La personalità dell'Haeckel è seducente; forma il contrasto più assoluto col « tono » dei suoi scritti. Se l'Haeckel avesse studiato solamente un pochino la filosofia, di cui parla non solo da dilettante ma come un bambino, avrebbe estratto dai suoi studi filogenetici le più alte conclusioni spiritualiste. La dottrina dell'Haeckel stesso è il peggior commentatore della sua dottrina. Non è mostrando ai nostri contemporanei le debolezze della dottrina dell'Haeckel che si serve il progresso intellettuale, ma mostrando loro la grandezza del suo pensiero filogenetico. Steiner ha esposto queste idee in due opere: « Welt und Lebensanschauung im 19. Jahrhundert » (Teorie dell'universo e della vita nel secolo XIX) e « Haeckel u. seine Gegner » (Haeckel e i suoi avversari).

ricordò della parola del suo maestro: « Per vincere il dragone, bisogna entrar nella sua pelle ». Penetrando nella corazza del materialismo contemporaneo, s'era impadronito delle sue armi. Egli era ormai pronto alla lotta. Non gli mancava che un campo d'azione per la sua battaglia e un potente alleato per sostenervela.

Trovò il terreno nella Società Teosofica e l'alleato in una donna superiore.

---

## II.

### Le due tradizioni occulte. L'iniziazione in Oriente e in Occidente.

---

Nel 1897, Rudolf Steiner era venuto a Berlino per dirigere un magazzino letterario e farvi delle conferenze. V' incontrò la Società Teosofica. È qui il luogo di dar alcuni cenni sull'origine e l'importanza di questa società. Ciò è indispensabile per comprendere la parte importante che doveva prendervi il dottor Steiner e la posizione assolutamente indipendente ch'egli vi occupa.

La Società Teosofica conta oggi trentatre anni di vita, poichè la fondazione rimonta all'anno 1875. Essa ha acquistato, negli ultimi tempi, un' importanza grandissima, e a dispetto delle stranezze, dei difetti e delle incertezze dei primi tempi, si può dire che essa s'impone oggi all'attenzione, come uno dei sintomi più nuovi della nostra epoca e come un tentativo ricco d'avvenire [1]). Fondata da una

---

[1]) La Società Teosofica è oggi sparsa in tutto il mondo e conta circa 10.000 membri, 500 logge e una ventina di riviste. La Sezione dell'India, formata specialmente da Indú,

Blavatzky Olcott Besant

Russa, Elena Blavatzky e da un americano, il colonello Olcott, presieduta attualmente da un'Inglese illustre, Annie Besant, che vi portò l'integrità della sua vita, la nobiltà del suo carattere e l'elevazione del suo spirito, la Società Teosofica si propose fin dal principio lo studio imparziale delle filosofie orientali e di tutte le scienze occulte. Convinta che uno dei bisogni essenziali del nostro tempo è di riavvicinare la scienza alla religione in tutte le confessioni e presso tutti i popoli, essa si propose di stabilire un legame fra le anime pensanti e gli spiriti religiosi di tutte le nazioni. Nulla di più bello della sua divisa: « Non esiste religione più alta della verità ». Nulla di più largo dei suoi statuti. Essa non domanda ai suoi membri altra professione di fede che l'adesione alla fraternità umana, persuasa che l'affermazione e sopratutto la pratica di questo sentimento suppongono il riconoscere e il mettere in azione un principio divino comune a tutti gli uomini.

Il vessillo e la divisa della Società Teosofica furono e sono ancora il principio di libertà e il principio d'universalità nella Scienza e nella Religione; e non vi è certamente nulla di meglio per risve-

---

si eleva a 4000 membri. L'America del Nord ne ha 2500, l'Inghilterra 1800, la Germania 900. La Rivista teosofica francese « Le Lotus bleu » è diretta con talento dal comandante D. A. Courmes. La Sezione francese della S. T. è presieduta dal signor Charles Blech. Una serie d'interessanti conferenze sono state fatte nell'estate del 1907 dalla Signora Annie Besant e dal dott. Rudolf Steiner al seggio generale della Società, Avenue de la Bourdonnais, 59, a Parigi.

gliare tanto la coscienza dell'Oriente quanto quella dell'Occidente, riavvicinandoli in un medesimo spirito. È d'altra parte visibile che, nonostante il suo programma, la Società Teosofica ha conservato fino a oggi un colore pronunciato d'orientalismo e di induismo accentuato e mantenuto dal fatto che il suo quartiere generale e il suo centro direttore si trova in India, a Adyar presso Madras. Tale fu il suo carattere primitivo e il suo suggello originale, grazie alle due opere principali che le hanno dato la direzione e che sono d'autorità per la maggior parte dei suoi membri, cioè: *Il Buddismo esoterico* del Sinnett e *la Dottrina Segreta* della Blavatzky. Queste due opere, inspirate da eminenti maestri dell'India, contengono verità profonde e importantissime. L'effetto prodotto da questi libri doveva essere altrettanto grande quanto quelle verità tenute fino allora segrete dai maestri della scienza occulta tanto in Oriente che in Occidente e divulgate ora per la prima volta. Bisogna però aggiungere che queste verità sono deformate da un intellettualismo filosofico incompleto presso il Sinnett, e da un'anima torbida agitata da passioni diverse presso la Blavatzky. Queste verità così riflesse fanno talvolta l'effetto d'un paesaggio meraviglioso visto da uno specchio convesso. L'insieme di queste idee sulla costituzione dell'uomo, sulla evoluzione planetare e sulla cosmogonia esoterica, forma uno dei preziosi tesori, specialmente allorchè si sa interpretarle per mezzo delle giuste chiavi.

La Società Teosofica è diventata così un potente organo per mezzo del quale l'esoterismo orientale parla all'Occidente e agisce su di lui. — In faccia a quest'ardita iniziativa, cosa doveva fare l'esoterismo occidentale, che ha anch'esso la sua tradizione, i suoi maestri, le sue leggi? Doveva tacere o parlare a sua volta? E se voleva parlare, come doveva parlare? La questione fu discussa a più riprese in alcune assemblee di maestri occidentali verso la fine del diciannovesimo secolo. Le pagine seguenti mostreranno in che modo fu risoluta.

Allorchè Rudolf Steiner venne a Berlino, vi trovò un ramo della Società Teosofica. Il ramo tedesco di questa società si era sempre fatto distinguere per una grande indipendenza, ciò che è ben naturale in un paese di filosofia trascendente e di critica meticolosa. Essa aveva già contribuito in modo considerevole ad arricchire la letteratura occultista coll' interessante periodico « *La Sfinge* » diretta da Hübbe Schleiden e il libro del dottor Carlo du Prel « *Filosofia della Mistica* ». Ma essendosi ritirati i capi, il gruppo non combatteva più che da un'ala. Discussioni acute e piccole querele volgari tenevan divisi i teosofi d'Oltre-Reno. Rudolf Steiner doveva entrare nella Società Teosofica? La domanda s'imponeva imperiosamente ed erá per lui e per la causa sua della più alta gravità.

Pel suo primo maestro, per la confraternita alla quale s'è associato come per l'intima sua na-

tura, Steiner appartiene a un'altra scuola d'occultismo, cioè all'esoterismo cristiano-occidentale e più specialmente all'iniziazione dei Rosacroce. Stabiliamo qui la filiazione di questa dottrina e di questa tradizione nei suoi tratti più generali. Scriverne i particolari vorrebbe dire scrivere *la storia dell'esoterismo cristiano,* che per la storia ufficiale della chiesa è quel che son le quinte d'un teatro pel pezzo recitato davanti al pubblico.

*
* *

L'esoterismo cristiano ha sempre esistito, per quanto la chiesa di Roma non abbia mai acconsentito a riconoscerlo.

Per risalire alla sorgente bisognerebbe riconoscere quale suo primo rappresentante l'Apostolo Giovanni « il discepolo che Gesù amava », l'ispiratore del più esoterico e del più profondo dei Vangeli. Ma la tradizione esoterica cristiana propriamente detta si ricongiunge direttamente e in modo ininterrotto al famoso e misterioso Manes, fondatore del manicheismo, che visse nel quarto secolo, sulle rive dell'Eufrate nella Persia. Manes è uno di quei precursori che appaiono nella storia dei vinti, ma la cui profonda influenza diventa un fermento dell'avvenire.

Sant'Agostino, come è noto, era stato un manicheo fervente prima d'esser stato convertito alla chiesa regnante da Sant'Ambrogio, divenendo poi, dopo la sua conversione, il più acerbo nemico

BIBLIOTECA DELLA FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

della setta dei Manichei. La Chiesa posteriore ha cercato di cancellare perfino le tracce di Manes; ha distrutto i suoi scritti e sfigurato la sua dottrina. Questa non è conosciuta che per ciò che ne è stato tramandato dai suoi dispregiatori [1]). Ma non importa: se ne sa abbastanza per indovinare l'essenza del suo pensiero e il carattere ardito di questa forte personalità. Discepolo dei magi persiani, divenne cristiano colle sue meditazioni e le sue ispirazioni personali. La dottrina che insegnò ai suoi discepoli, differiva su tre punti dalla dottrina ufficiale della Chiesa: 1. Gesù era tanto per lui che per essa il centro della rivelazione, ma Manes concepiva altrimenti i rapporti del profeta di Nazareth colla divinità, o, per meglio dire, col Cristo, l'arcano del Verbo planetare, di cui il Maestro Gesù non era, secondo lui, che l'organo e l'interprete; 2. egli credeva alla reincarnazione e alle numerose esistenze ascendenti dell'anima umana; 3. infine, ciò che chiamiamo « il male » non era ai suoi occhi una cosa assoluta che bisogna distruggere, ma una forza sviata che bisogna rimettere sulla giusta via, un ingrediente necessario nell'economia generale del mondo, uno stimolante del suo cammino, un fermento dell'evoluzione universale.

Le sue idee eran certo troppo avanzate per poter esser comprese dalla folla e anche dai vescovi

---

[1]) Vedi *la storia del manicheismo* di BEAUSOBRE, Amsterdam 1734.

del quarto secolo. Per vincere la decadenza latina e imporsi ai barbari, abbisognavano alla Chiesa idee più semplici. Al principio dell'iniziazione individuale e del controllo della ragione, che Manes manteneva coll'Oriente e colla Grecia in materia religiosa, Sant'Agostino sostituì il principio della tradizione non controllata e del *Credo quia absurdum,* dogma che doveva far della fede un inciampo per l'intelligenza e un intoppo per la libertà, contrariamente alla parola di San Paolo: « Noi siamo liberi per mezzo del Cristo ». Insomma, da Santo Agostino in poi, la Chiesa confiscò e soppresse la iniziazione, unico mezzo della vera conoscenza, per sostituirvi il domma della fede cieca, a vantaggio della sua autorità assoluta e arbitraria.

Principio della iniziazione individuale

contro la fede

Libertà

Manes, condannato da una specie di concilio cristiano, fu messo a morte e non si sa bene da chi. Secondo la tradizione ecclesiastica, dal re di Persia. Ma aveva avuto il tempo di formar dei discepoli e di mandarli in Palestina, in Grecia, in Italia, in Africa, in Gallia, perfino nella Scizia e sul Danubio. La sua dottrina si propagò poi colla tradizione orale nei secoli seguenti; spesso indebolita, ma risorta sempre sotto forme e nomi nuovi. I Cattari d'Ungheria e quelli di Provenza, perseguitati e massacrati sotto il nome di Albigensi, i Templari, sterminati spietatamente da Filippo il Bello e dal papa Clemente V, possedevano frammenti della dottrina. Ma coloro che conservarono e svilupparono la tradizione cristiana sotto la forma più pura furono i fratelli di San Giovanni

di Gerusalemme, che si sparsero in tutta l'Europa. Essa si perpetrò presso di loro nella maggior segretezza, all'ombra dei conventi, per via di un metodo di meditazione e d'iniziazione basato sul quarto Vangelo [1]). Essi avevano per regola di congiungere il fervore del sentimento religioso alla meditazione e per scopo di far sorgere sulla terra il regno di Dio coll'Amore.

Nel quindicesimo secolo, l'esoterismo cristiano, inspirandosi sempre alla stessa tradizione, prese un carattere laico e scientifico sotto l'influenza della Kabbala e dell'Alchimia che gettarono un fermento nuovo nello spirito occidentale inaridito dall'abuso della scolastica. Fu allora che un certo Christian Rosenkreutz andò in Egitto e nell'India a cercare una sintesi tra l'iniziazione orientale e quella

---

[1]) I grandi mistici e i grandi pensatori considerarono sempre il Vangelo di Giovanni come il più profondo dei quattro e come quello che contiene l'arcano del cristianesimo. Fra questi pensatori è da contarsi Gœthe. Negli ultimi anni di sua vita, il cancelliere Müller gli disse un giorno: « Gran novità! I teologi di Tübingen hanno scoperto che il Vangelo di San Giovanni non è autentico.—Cos'è autentico? gridò il patriarca di Weimar ergendo l'olimpica fronte, e i suoi grandi occhi bruni gettarono lampi. cos'è autentico? Ciò che è eternamente bello e vero! » Il Vangelo di San Giovanni preoccupa attualmente un certo numero di pensatori cattolici che aspirano a un' interpretazione più libera dei testi. Si leggerà con interesse, su questo riguardo, *la traduzione francese con commento del quarto Vangelo* di Alta (Chacornar, 1907). È un'opera scritta in un senso largamente liberale e spesso esoterico.

occidentale. Il risultato di tal lavoro fu la fondadazione dell'ordine dei Rosacroce, che doveva conservare gelosamente e nel più profondo segreto le verità spirituali della scienza occulta fino al tempo in cui la scienza ufficiale avrebbe scoperto, col suo metodo che è quello dell'osservazione fisica: 1. la unità materiale dell'universo; 2. l'evoluzione organica; 3. gli stati di coscienza superiori allo stato di veglia. Tal fu il testamento che Christian Rosenkreutz lasciò ai suoi discepoli. — Ora, queste tre verità, di cui i veri iniziati ebbero sempre coscienza per intuizione spirituale, non dovevano esser provate scientificamente che quattro secoli più tardi. E cioè: 1. l'unità materiale dell' universo—coll'analisi spettrale; 2. l'evoluzione organica—colla trasformazione delle specie secondo Darwin e Haeckel; 3. gli stati della coscienza umana che differiscono dallo stato ordinario — coll'ipnotismo e la suggestione. — È poi in questo momento, cioè da una ventina d'anni, che le verità centrali della scienza occulta, cioè l'evoluzione planetare, la dottrina della reincarnazione e l' unità delle religioni sono state divulgate.

INTUIZIONE Spirituale

Nel frattempo, il pensiero dei Rosacroce, nonostante la riserva, brillò nel mondo nel secolo tredicesimo per mezzo di una serie di personalità importanti, quali il cabalista Enrico Kunrath, autore dello strano libro *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, il prete mistico Eckehardt, il calzolaio teosofo Jacopo Böhme, il medico alchimista Paracelso e l'occultista spagnuolo Raymoud Lulle. Un certo

numero d'idee dei Rosacroce passarono nella frammassoneria del diciottesimo secolo, ma sempre deformate e travestite. Esse esercitarono però una felice influenza su di un gran numero di spiriti elevati. Tra essi bisogna citare, in primo luogo, il più grande poeta della Germania. Goethe ricevè, nella sua prima gioventù, un'iniziazione rosacroce, di cui si trovano le tracce nelle sue memorie (Verità e Finzione). Ciò fu tra il suo soggiorno di Lipsia e quello di Strasburgo, per mezzo della signorina di Klettenberg [1]). Quest'iniziazione doveva fecondare il vasto suo genio e restar la luce della sua vita. La sua opera scientifica ne è piena come la sua poesia. Le idee esoteriche straripano nel suo Faust che comincia coll'invocare il macrocosmo e il microcosmo, lo spirito dell'Universo e lo spirito della Terra e finisce colla vittoria del Bene sul Male sotto l'apoteosi dell'Eterno Femminino. La sua teoria dei colori, la sua metamorfosi delle piante e la sua scoperta dell'osso intermascellare presso l'uomo nascono dallo stesso ordine d'idee. Un cenno ancor più preciso si trova in una poesia della sua raccolta lirica intitolata « I Segreti » (Die Geheimnisse), poesia restata un enimma per tutti i suoi commentatori, ma il cui simbolismo diventa d'una trasparenza luminosa per chi conosce l'idea rosacroce. Il fratello Marco, alla ricerca della Verità, arriva verso sera alla porta d'un convento nascosto

---

[1]) Vedi la fine dell'ottavo capitolo dell' autobiografia di Goethe (Verità e Finzione).

in una valle verdeggiante all'ombra d'un'alta montagna. L'entrata è sormontata dal simbolo dei Rosacroce, la Croce inghirlandata di Rose, cioè la Scienza eterna fecondata dall'Amore. Sotto la stretta dei fiori amorosi, una luce vivissima sgorga, in tre raggi, dal centro della croce che nuvole fulgenti elevano al cielo. I dodici religiosi del convento che ricevono il viaggiatore e di cui ciascuno occupa nella sala del Capitolo un seggio sormontato da uno stemma differente, rappresentano dodici religioni diverse. Il tredicesimo seggio vuoto è quello del maestro assente che li ispira tutti. Il suo nome è « Humanus » e significa la scienza occulta, la saggezza eterna. I bei giovani che partono all'aurora sono i suoi messaggeri.

***

Nella sua qualità di Rosacroce, Rudolf Steiner sentiva profondamente la differenza tra le pratiche dell'iniziazione occidentale, che è la sua, e quelle dell' iniziazione orientale che è stata il principio e l'origine della Società Teosofica. Questa differenza non consiste in una concezione diversa dell' universo e della sua evoluzione, ma in un'altra attitudine in faccia al mondo e alla vita e in un altro metodo d'elevazione.

Il dottor Steiner ha definito egli stesso l'attitudine dell'occultista occidentale di fronte alla realtà e alla vita. È diametralmente opposta a quella del buddismo ortodosso. « Si è preteso, diceva egli in

una delle sue conferenze più notevoli, che la teosofia tende a stabilire certi dommi e che persegue l'annichilimento del corpo coll'ascetismo.

Si è sparso quest'idea che la realtà era un'illusione e doveva esser vinta. Queste son più che esagerazioni, sono errori teorici, contraddetti dalla scienza e dalla pratica del vero occultismo. L'imagine greca che paragona l'anima a un'ape è assai più giusta. Al pari dell'ape che esce dall'alveare per raccoglier qua e là il succo dei fiori per distillarlo e comporne il suo miele, così l'anima, nata da Dio, penetra nella realtà e ne raccoglie il succo per portarlo al focolare dello Spirito. Nell'occultismo non si tratta di disprezzare la realtà, ma di comprenderla e d' utilizzarla. Il corpo non è l'involucro, ma l'istrumento dello spirito.

La scienza occulta non è la scienza che sopprime il corpo, ma la scienza che insegna a servirsene per dei fini superiori.

Colui che contempla una calamita, ne comprenderebbe forse la natura se dicesse che è un pezzo di ferro in forma di ferro di cavallo? No; ma colui l' avrà compreso che dirà essere un pezzo di ferro avente la forza d'attirare a sè altri pezzi di ferro. Così al pari della calamita, la realtà è satura d'una realtà superiore che l'anima deve penetrare per dominarla.

Dirò ora della differenza tra l'iniziazione orientale che viene dall' India, e l' iniziazione occidentale che è quella di Gesù Cristo.

Nei templi dell'India, dell'Egitto e della Grecia,

il mysto, dopo una lunga preparazione, veniva immerso, dal suo maestro, in un sonno letargico che durava in generale tre giorni e tre notti. In una tale letargia, l'anima, cioè l'Io cosciente, si separa temporalmente dal suo corpo fisico, accompagnata dal suo corpo eterico (quello che contiene il fluido vitale) e dal suo involucro lucente (o corpo astrale).

Ora l'impressionabilità del corpo eterico, separato dal corpo materiale, è assai più grande di quando è assorbito e protetto da esso. All' anima del mysto, estratta e isolata così dal suo corpo fisico, veniva impressa, con forza, la saggezza e il pensiero dell'iniziatore sotto forma d' imagini che restavano in lui fino alla fine di sua vita quale impronta indelebile del maestro [1]). Al risvegliarsi il discepolo era considerato come nato di nuovo o come *due volte nato*. Aveva infatti acquistato una saggezza e la coscienza di nuove facoltà. Ma pel resto dei suoi giorni restava, in una stretta dipendenza di fronte al maestro.

L'iniziazione orientale, l' iniziazione prima del Cristo è dunque una specie di *suggestione a vita*.

Il principio dell' iniziazione occidentale è più largo, più rispettoso dell'originalità e della libertà individuali. Lo scopo è il medesimo, cioè il risveglio dell'anima divina da parte dell'anima umana, una vera risurrezione attraverso una morte temporanea.

Ma qui l' iniziatore si guarda bene d' imporla,

---

[1]) Ho descritto questa cerimonia e i suoi effetti psichici nel capitolo su *Ermete* nei miei « *Grandi Iniziati* ».

cerca d' ottenerla collo sforzo personale del discepolo di cui è la guida e che prepara a cercare e a trovare egli stesso la propria via. Non è più una suggestione; qui il maestro è un risvegliatore. Se il discepolo gli domandasse la scienza condensata in una formula o in una rivelazione repentina, egli risponderebbe come il maestro Janus nell'Axël di Villiers de l' Isle Adam: « *Non istruisco, ma risveglio* ».

Ecco come Rudolf Steiner s'esprimeva in una delle sue conferenze: « La differenza tra l' iniziazione orientale e quella occidentale consiste in ciò: la prima si fa in un uno stato letargico, la seconda allo stato di veglia. Si evita così la separazione sempre pericolosa del corpo eterico dal corpo fisico. Si evita anche la dipendenza assoluta del discepolo dal maestro.

Il maestro occidentale non vuole nè dominare nè convertire, ma soltanto raccontare ciò che ha veduto e dire ciò che sa per averlo esperimentato egli stesso.

Ora si può ascoltare in tre modi: 1° ascoltare sommettendosi alla parola come a un'autorità infallibile. 2° ascoltare con senso puramente critico, opponendosi a ogni idea come un avversario. 3° ascoltare semplicemente, senza fede servile nè opposizione sistemativa, lasciando agire su di sè le idee e osservandone l'effetto. — Tale dev'essere il contegno del discepolo davanti al maestro nell'iniziazione occidentale.

Quanto all'iniziatore, la prima regola sarà che

per esser il padrone bisogna esser il servitore. Per lui non si tratta di modellare il discepolo a propria imagine, ma d'indovinarne l'enigma. Non vuol fabbricare un fiore artificiale, ma far sbocciare un un germoglio vivente. Quanto al domma, non ha valore che pel principio d'evoluzione. Ogni verità che non è allo stesso tempo forza vitale, è una verità sterile, e ogni pensiero che non tocca l'anima perchè non è caldo di sentimento, è un pensiero morto ».

A queste due differenze tra l'iniziazione orientale e l'iniziazione occidentale che hanno una grande importanza per l' educazione e per l' azione nella vita, se ne aggiunge una terza non meno seria, poichè concerne l'avvenire della religione in Occidente. Si tratta della parte importantissima attribuita dalla dottrina esoterica occidentale alla persona storica di Gesù e alla parte del Cristo in tutta l'evoluzione umana, parte interamente negletta dai fondatori della Società Teosofica e spiegata insufficientemente dai loro successori. Ne riparleremo fra poco.

Si può dunque affermare che se tutto l'occultismo è in opposizione colla chiesa ufficiale per via del principio d'iniziazione individuale, vi sono nell'occultismo stesso due correnti distinte che, senza combattersi apertamente (poichè tutti i veri maestri riconoscono la necessità e l'utilità d'ambedue) sono talvolta in conflitto. Tanto pei suoi antecedenti come pei suoi maestri e le sue più profonde aspirazioni, Rudolf Steiner appartiene alla tradi-

zione occidentale, all'esoterismo cristiano. Per questo le sue esitanze. Doveva far causa comune coi rappresentanti dell' Oriente o creare un' associazione particolare sotto un altro segno ?

Dopo lunghe riflessioni si decise ad associarsi alla Società Teosofica, di cui fa parte dal 1902. Non vi entrò però come uno scolaro della tradizione orientale, ma come un iniziato dell' esoterismo rosacroce che riconosce con gioia la profondità immensa della saggezza dell'India e le tende fraternamente la mano, per stabilire tra le due la catena magnetica. Comprese che le due tradizioni non son fatte per combattersi, ma per comprendersi in piena indipendenza, e lavorar così al bene comune della civiltà. La tradizione dell'India contiene infatti il più vasto tesoro di scienza occulta in ciò che concerne la cosmogonia e i periodi preistorici dell'umanità mentre la tradizione dell'esoterismo cristiano e occidentale osserva, dalla sua incommensurabile altezza, l'avvenire lontano e i finali destini della specie nostra. Poichè il passato contiene e prepara l'avvenire, come l'avvenire procede dal passato e lo completa.

Rudolf Steiner trovò per questo compito una alleata potente e d'un valore inestimabile per l'opera di propaganda che voleva intraprendere.

La signorina Maria di Sivers, d'origine russa e d' un'educazione cosmopolita eccezionalmente svariata (essa scrive e parla egualmente bene il russo, il francese, il tedesco e l' inglese) era venuta anch'essa, per altre vie, alla teosofia dopo una lunga

ricerca di quella verità che illumina tutto perchè rischiara il fondo di noi stessi. L'estrema delicatezza della sua natura aristocratica, modesta e fiera a un tempo, la sua sensibilità delicata e profonda, l'estensione e l'equilibrio della intelligenza dotata tanto per l'arte che pel pensiero, la rendevano meravigliosamente atta a una parte di mediatrice e d'apostolo. La teosofia orientale l'aveva attirata e affascinata senza però convincerla del tutto. Le conferenze di Rudolf Steiner le diedero la luce che persuade sgorgando da tutte le parti come da un centro incandescente. Indipendente e libera, ella cercava, al pari di molte russe dell'alta società, un'opera ideale per consacrarvisi con tutte le sue forze. L'aveva trovata. Diventato il dottor Steiner segretario generale della sezione tedesca della Società Teosofica, la signorina Maria di Sivers divenne la sua compagna di lavoro. Essa spiegò d'allora in poi, per la diffusione dell'opera in tutta la Germania e nei paesi vicini, un vero genio organizzatore accompagnato da un'attività infaticabile.

Quanto a Rudolf Steiner aveva già dato molte prove della profondità del suo pensiero e della sua eloquenza. Egli si conosceva e si possedeva. Ma una tal fede, una tale abnegazione dovevano centuplicare la sua energia e dar ali alla sua parola. I suoi scritti di cose esoteriche si succedettero rapidamente [1]).

---

[1]) Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens (1901). Das Christentum als mystische Tatsache (1902).

Le sue conferenze si moltiplicarono a Berlino, a Lipsia, a Cassel, a Monaco, a Stuttgart, a Vienna, a Budapest ecc. [1]. I suoi libri sono tutti d' alta inspirazione. Egli si presta tanto alla deduzione delle idee d'ordine filosofico, che all'analisi rigorosa dei fatti scientifici; e, quando vuole, sa dare al suo pensiero anche forma poetica in imagini originali e impressionanti. Ma tutta la sua personalità non si mostra che colla sua presenza e colla sua parola privata o pubblica. Ciò che distingue la sua eloquenza è una forza particolare rivestita sempre di dolcezza e che nasce senza dubbio da una perfetta serenità d'anima congiunta a meravigliosa lucidità di spirito. Vi si aggiunge a volte una vibrazione interiore e misteriosa di cui le onde si comunicano all'uditore dalle prime parole. Mai una parola che punga o che stoni. Di ragionamento in ragionamento, d'analogia in analogia vi conduce dal conosciuto all'incognito. Sia che segua l'evoluzione parallela della terra e dell'uomo secondo la tradizione occulta, a traverso il periodo lemurico, atlantico, asiatico e europeo, sia che esponga la costituzione fisiologica e psichica dell'uomo attuale, sia che enumeri le tappe dell'iniziazione rosacroce, sia che commenti il Vangelo di San Giovanni e l'Apoca-

---

Theosophie (1904). — Prepara in questo momento un libro importante che sarà certo la sua opera principale e si chiamerà « Geheimwissenschaft ». (La scienza occulta).

[1]) La sua attività si è estesa ultimamente, oltre che in Isvizzera e in Olanda anche in Svezia e Norvegia. *N. d. T.*

lisse o che applichi le sue idee—madri alla mitologia, alla storia e alla letteratura — ciò che domina e scande il suo discorso è sempre quella forza di sintesi che coordina i fatti sotto un' idea principale e li raggruppa in una Visione sintetica. È poi sempre quel calore interiore e comunicativo, quella musica segreta dell'anima che sembra una melodia sottile in unissono coll'anima universale.

Ecco almeno ciò che provai incontrandolo e ascoltandolo la prima volta due anni fa. Non saprei definir meglio quest'impressione indefinibile che riportando l' espressione d' un poeta mio amico al quale mostravo il ritratto del teosofo tedesco. Davanti a quegli occhi profondi e chiaroveggenti, davanti a quella fisonomia energica, solcata dalle lotte interiori, modellata da un grande spirito che ha trovato l'equilibrio all'apice e l'armonia negli estremi, il mio amico esclamò:

« Ecco un vincitore di sè stesso e della vita! »

---

## III.

### L'avvenire del cristianesimo esoterico.

---

Mi resta a dire qualche parola del libro di Rudolf Steiner, « Il cristianesimo quale fatto mistico », che presentò al pubblico francese.

È da secoli che tutte le ipotesi imaginabili sono state emesse sulla natura e sulla persona di Gesù, — da coloro che ne fanno l' incarnazione assoluta e unica della divinità coll' ortodossia tradizionale, agli Gnostici che distinguono con Manès la personalità del maestro Gesù da quella del Cristo o del Verbo divino manifestato da lui, fino a coloro che non vi vedono che un semplice moralista come Renan o una pura leggenda, inventata per propagare una religione come David Strauss.

Non val la pena di fermarsi ai materialisti della lega di Jules Souris, che ha scoperto nel profeta di Nazareth un malato allucinato, e fatto derivare tutto il cristianesimo da una cefalalgia acuta del suo fondatore.

L' originalità del libro di Rudolf Steiner consiste nel rapporto organico ch'egli stabilisce fra la

vita del Gesù storico del Vangelo di San Giovanni e le fasi dell'iniziazione antica quale era praticata nei templi d'Egitto e della Grecia. Questo rapporto era già stato intravisto dagli Gnostici, ma rivestito d'una metafisica nebulosa. Qui è messo in luce con dei fatti precisi e una severa deduzione che spiegano tanto il passato quanto l'avvenire e fanno di Gesù il pernio dell' evoluzione religiosa dell' umanità.

Io credo dunque che gli eruditi teologi e i liberi pensatori spregiudicati leggeranno con ugual interesse gli argomenti e i testi presentati dal teosofo tedesco per dimostrare l'iniziazione necessaria di Gesù presso gli Esseni. Non meno interessante è l'interpretazione ch'egli dà del risveglio di Lazzaro, riproduzione in pieno giorno della cerimonia e del fenomeno antico della risurrezione, che fino allora non aveva avuto luogo che nel segreto del santuario.

Il punto più importante è il senso psichico, storico e metafisico della risurrezione spirituale e personale del Maestro. « Si legga, dice l'autore, il Vangelo di Giovanni come un compiersi simbolico e reale al tempo stesso, nella storia e nella vita, del gran dramma della conoscenza che gli antichi rappresentavano e vivevano nei loro templi — *e lo sguardo penetrerà nel mistero universale a traverso il mistero cristiano.*» Qui non si tratta dunque nè di una leggenda imaginata da un agiografo visionario, nè d' un fatto in contraddizione colle leggi universali della natura, ma d' una manifestazione

Senso meta fisico

vigorosa della più profonda legge. Si tratta d'una serie di avvenimenti reali, vissuti in pieno giorno, da un Messia cosciente della sua missione e animato dal suo Verbo.

È la realtà tragica e sublime del Divino, offerta quale esempio all'intera umanità, è la morte sofferta e la risurrezione trionfale, è il sacrificio e la vittoria mostrata a tutti dal re degli iniziati, non quale espiazione dei loro peccati, ma come dimostrazione di una legge cosmica, come promessa e prova dell'immortalità.

Da ciò si vede quel che avvicina e d'altra parte quel che distingue il cristianesimo esoterico di Rudolf Steiner dalla dottrina della Chiesa. Si vede pure ciò che lo distingue dai neo-teosofi dell'India.

Questi, e la Blavatzky specialmente, ebbero da principio una tendenza spiccatissima a rimpicciolire la parte personale del Gesù della storia, o almeno a diminuire e diluire la sua figura fino a cancellarla quasi del tutto da quella del Budda che essi presentivano quale iniziato superiore e perfetto. Essi furono condotti a questo punto di vista dalla loro simpatia esclusiva per l' India e da una reazione abbastanza naturale contro l'ignoranza e la ingiustizia delle Chiese cristiane e specialmente della Chiesa anglicana di fronte alla religione e alla saggezza dei Bramani. Per lo spirito altamente imparziale di Steiner, queste considerazioni d' ordine secondario non esistono.

Anch'egli rispetta Sakia Mouni Gautama, il figlio di re divenuto mendicante e asceta per l'im-

mensa pietà ch'egli ebbe del genere umano, quale una delle più grandi figure della storia e della religione. Anch'egli riconosce che Budda si eleva a un alto grado d'iniziazione e che ne realizza i gradi successivi nei suoi atti pubblici come un grande esempio agli occhi del mondo. Ma constata pure che, entrando nel Nirwana, alla fine della vita, Budda non arrivò che a quel che nell' iniziazione antica si chiamava « la morte » — mentre Gesù spinse la sua agli occhi dei suoi discepoli e dell' universo fino alla « resurrezione ».— « Budda, dice Steiner, ha mostrato colla sua vita che l' uomo viene dal Logos e che ritorna nella luce allorchè muore la sua spoglia terrestre ».

Gesù è il Logos, il Verbo stesso nella sua manifestazione umana. In lui la Parola si è fatta carne ».

Di fronte a ciò gli eruditi europei osserveranno, coi testi alla mano, che per i buddisti ortodossi il Logos ha fatto mala opera creando il mondo e che lo scopo supremo della saggezza buddista è il *Nirwana*, cioè l' annichilimento. E i neo-teosofi risponderanno che, esotericamente, il Nirwana significa tutt'altra cosa, cioè uno stato sovrumano, anzi sopraceleste d' unione con Dio, che la nostra coscienza attuale non si può figurare. Ammettiamo questa spiegazione teorica come una possibilità; è però innegabile che le parole hanno in sè una fatalità ineluttabile. *Nirwana* significa in sanscritto *estinzione*. Si avrà un bel dargli un senso trascendentalmente metafisico; per le nostre orecchie e per

le nostre anime occidentali avrà sempre un colore negativo e passivo per la sola sua virtù etimologica. La parola *Resurrezione*, invece, ha un senso positivo e attivo poichè significa *Vita eterna, Attività Divina.* I teosofi europei che, per temperamento e per convinzione preferiscono il Budda, ne seguano gl' insegnamenti e la via, niente di più legittimo, certamente, e niente di meglio, poichè ciò contribuisce ad arricchire la nostra esperienza e ad allargare il nostro orizzonte; ma importa riconoscere e ritenere che il mondo attuale gira intorno al Cristo come intorno al suo asse, e che tutta l'evoluzione storica s'opera sotto il suo vessillo e nello spirito suo [1]). La nuova teosofia ha dunque mille volte ragione e ci rende un servizio inestimabile mostrando alla luce il tesoro della saggezza dell'India fin negli ultimi suoi arcani, per facilitare la sintesi religiosa e filosofica di cui ha bisogno lo spirito moderno. Ma essa sarebbe condan-

---

[1]) Osserviamo che, dalla morte della Blavatzky alcuni membri eminenti della Società Teosofica hanno provato a riparare il silenzio ambiguo della fondatrice sulla personalità di Gesù e sul valore intrinseco del cristianesimo. Citeremo in primo luogo l'importante libro di Annie Besant sul *Cristianesimo esoterico* e anche l' interessantissima monografia di M. Mead, un distinto ellenista: *Frammenti di una fede dimenticata.* Devo però aggiungere che, se queste opere forniscono dei dati importanti sul Cristo degli Gnostici, lasciano interamente nell' ombra e hanno l' aria d' ignorare il Gesù della storia come pure la tradizione esoterica che da lui procede.

nata a non comprendere che il passato, a ignorare il presente e l'avvenire, se cancellasse dal suo programma il fattore essenziale e centrale della nostra evoluzione planetare che è il Cristo. Se la Teosofia vuol agire in modo fecondo sulle menti contemporanee, non potrà farlo che per mezzo del Cristianesimo che è la tradizione dell' occidente e a traverso l'esoterismo cristiano che è il suo principio vitale. Se Rudolf Steiner proclama la superiorità del Cristo sul Budda, questa preferenza non gli annebbia perciò la vista per la rapida eclisse che il principio d'iniziazione ha subìto nella storia della Chiesa cristiana da Sant'Agostino in poi. Ne spiega le ragioni con eminente precisione negli ultimi capitoli del suo libro. I tempi però s' avvicinano in cui « lo spirito d'immobilità e di dominazione » che un cattolico credente, l'illustre romanziere italiano Fogazzaro, segnalava recentemente come il verme roditore della Chiesa attuale, non basteranno più a tenerla in vita.

D'altra parte il materialismo, lo scetticismo e l' ateismo inaridiscono tutte le sorgenti della vita spirituale; disseccano la letteratura, corrodono l'organismo sociale e dissolvono le anime. Un grande movimento spiritualista, sollevando tanto il mondo laico quanto il mondo religioso, uno sforzo comune dell' arte, della scienza e del pensiero potrebbero soli scuotere il pubblico torpore e preparare le riforme necessarie, ricostituendo l'iniziazione secondo la legge gerarchica, impressa nella natura e nello spirito umano.

Il libro di Rudolf Steiner risponde a tale necessità, ed è per questo che è sorto in me il desiderio imperioso di tradurlo. « Le idee che cambiano la faccia delle cose vengono a passi di colomba » ha detto Nietzsche. Così cammineranno le idee di questo libro. Se gli spiriti frivoli non se ne curano, le anime superiori ne sentiranno la voce, poichè è una voce vivente, una voce che apre una via. Non chiama alla lotta, ma suscita dei combattenti. I suoi pensieri sono armi.

Nel finire, voglio estrarne uno. L' autore non lo ha espresso, ma è nel libro e lo riassume. Un pensatore francese troppo sconosciuto, un occultista d'alto valore lo espresse altre volte.

Ventitre anni fa, nel 1885, Alessandro Saint-Yves pubblicava un libro originale, « *La missione degli Ebrei* », in cui, nelle profondità dell' esoterismo giudaico-cristiano, cercava di ritrovare i principii organici della società europea. Un fervente della chiesa romana, sospettandolo d'eresia, lo forzò a dichiarare se fosse o no cattolico. Alessandro Saint-Yves rispose con due begli articoli pubblicati sul « Journal des Débats ». L' ultimo finiva con queste parole: « Sono cattolico, sì, cioè universale, ma cattolico fino all'Imalaia ». Questa espressione sarà forse il segno di richiamo dei nuovi credenti. Vi si potrebbe aggiungere questa predizione: « *La Chiesa futura sarà libera e universale — o non sarà* ».

*
* *

Tale è pure il pensiero di Rudolf Steiner e di tutti coloro che si riuniscono sotto il segno della Rosacroce. Questo segno, rivivificando la tradizione sacra, ricollega il più lontano passato col più lontano avvenire.

La nostra razza ariana conobbe il segno della croce già dai primissimi tempi. Essa risplende nell'arani del prete vedico, da cui sgorga la fiamma del sacrificio come il simbolo del Fuoco creatore. Essa brilla nella croce ansata del prete egiziano come il segno della Vita e dell'Immortalità. Essa fiammeggia nella persona di Gesù Cristo crocifisso e risorto quale segno vivente della risurrezione dell'anima per mezzo dell'amore.

Il pensiero rosacroce aspira a restituire al segno della croce la forza e la magia datale da Cristo stesso, facendo sbocciare dal suo stelo il fiore dei tempi nuovi. Perciò incorona la Croce di Rose. La Croce resta, per l'iniziato, il segno del divino sacrificio dell'Uomo-Dio e di tutti gli eroi del Verbo. Ma essa diventa anche per lui, il segno della scienza divina; poichè la luce della saggezza sgorga dal suo cuore incandescente. I Rosacroce hanno una fede uguale tanto nella Croce che nella Rosa. Essi dicono: *Per Rosam ad Crucem — per Crucem ad Rosam.* Coll'Amore alla Scienza — colla Scienza alla Vita e alla Bellezza.

*Paris, mai, 1908.*

ÉDOUARD SCHURÉ.

# PREFAZIONE

## DELL'AUTORE

Nel Museo Wiertz di Bruxelles c'è un quadro: « Le cose del presente agli occhi dei posteri ». L'interessante artista (Antonio Wiertz, 1806-1865) ci presenta un gigante che tiene in mano oggetti minuscoli e li mostra alla moglie e al figliuoletto. Sono i nostri cannoni, i nostri scettri, le nostre decorazioni, i nostri archi di trionfo e le bandiere dei nostri partiti. Queste cose sembreranno ben meschine viste alla luce del pensiero dell'avvenire, presso una civiltà che, paragonata alla nostra, sarà un gigante spirituale. Se, come tutto induce a crederlo, questa profezia un giorno si avvererà, sarà accompagnata da ben altro fenomeno.

Le nostre concezioni della vita e del mondo non potrebbero forse sembrare altrettanto meschine ai nostri posteri? Questa sarebbe allora

l'espiazione storica per l'orgoglioso disprezzo che alcuni contemporanei mostrano di fronte alle idee dei nostri antenati sull'universo e sugli uomini; idee che a noi sembra aver superate di tanto coi nostri « nuovi articoli di fede » basati sui « formidabili progressi della scienza naturale ». Non occorre, per aver quest'idea, attenersi alle dottrine d'una delle nostre chiese; essa sorge anche in colui che segue i progressi della scienza; anzi essa s'impone forse ancor più in questo caso.

È certo una grande soddisfazione il poter seguire tutta la scala degli esseri viventi, dall'infusorio fino all'uomo, e la parentela di tutta la vita dal punto di vista di un'evoluzione progressiva. Molti fra noi non vorrebbero sostituire a nessun costo una creazione soprannaturale alla « Storia naturale della creazione » di Haeckel. Eppure le anime profonde provano un doloroso scontento dinanzi alla contraddizione che esiste « fra la vita naturale secondo l'interpretazione di Darwin e le rivendicazioni di un'umanità superiore ». [1])

Colui il cui sguardo, senza fermarsi alla su-

---

[1]) Rosa Mayreder, *La nuova Religione.*
Ernesto Haeckel, *I problemi dell' Universo.*

perficie del pensiero contemporaneo ne penetra il fondo, vede aprirsi un immenso abisso tra i due fattori che formano ora la vita della umanità civilizzata. La *ragione* dell'uomo moderno non si soddisfa che alla spiegazione naturale del mondo; ma il suo *cuore* non riesce a liberarsi da quei sentimenti ereditati da una educazione millenaria e da una tradizione ancor vivente. L'armonia è interrotta. « La scienza richiede continuamente una spiegazione naturale delle cose, mentre la religione esige che l'incomprensibile sia accettato da una fede cieca » [1]).

Bisogna dunque domandarsi: è necessaria una tale contraddizione, o è fondata sul fatto che l'umanità moderna non è ancora riuscita a metter d'accordo la sua sensibilità colla ragione e a riconoscer l'elevazione e la felicità propria nel concetto vitale fornitole da questa ragione? La risposta sembra dover esser questa: noi *comprendiamo* le cognizioni scientifiche, ma non sappiamo *vivere* con esse.

No, noi non viviamo colle nostre cognizioni scientifiche. A quanti piace il sentirsi dire dall'Harnack nel suo libro *l'Essenza del Cri-*

---

[1]) Rosa Mayreder, *Op. cit.*

*stianesimo.* « Qual disgrazia sarebbe mai per l'umanità se la pace superiore a cui aspira, se la chiarezza e la sicurezza e la forza per le quali lotta dipendessero dal suo sapere e dalla sua conoscenza! » Tali uomini riconoscono l'importanza della scienza per mezzo del ragionamento; per la sete del cuore attingono ad altre sorgenti. Chiunque abbia la facoltà d'osservare, si accorgerà ben presto che anche coloro la cui concezione della vita è quella della scienza naturale, *non sanno vivere con essa.*

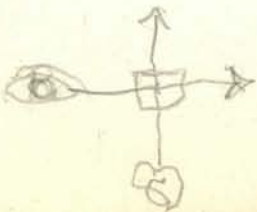
Ciò non riesce nemmeno ai maestri di queste scienze. Si permetta a un sincero ammiratore di Ernesto Haeckel, quale lo è l'autore di questo libro, di riconoscere nel grido di guerra che Ernesto Haeckel scaglia contro il Cristianesimo, [1]) il risentimento suscitato dagli antichi malintesi. Se no, come potrebbe il propugnatore dell'evoluzione naturale non considerare il cristianesimo come una cosa sottomessa alle stesse leggi dell'evoluzione? Fra la verità colla quale viviamo oggi e i sistemi religiosi del passato esiste lo stesso rapporto come tra gli uomini d'oggi e i loro « antenati » del re-

---

[1]) *I problemi dell' Universo.*

gno animale. Un « cristiano » ha il diritto di credere d'essere in possesso della verità unica ed immutabile; il pensatore « scientifico » dovrebbe sapere che *l'evoluzione nell'ordine spirituale è parallela all'evoluzione nell'ordine naturale.* Egli pensa troppo « cristianamente » credendo di possedere la verità unica e immutabile, se non sa seguire gli « antenati » della verità presente e futura nella loro evoluzione legittima al pari di quella delle specie, e se combatte le concezioni del passato quali « articoli di fede » ormai aboliti. Colui che non si contenta di *comprendere* la verità, colui che vive in essa e con essa, la vede in un continuo scorrere, in uno sviluppo progressivo e sottoposto a leggi come tutte le cose della natura.

S'impari a conoscere le verità accettate dal nostro ragionamento nella loro evoluzione naturale, si cerchi di riscontrarle nelle verità precedenti e il cuore potrà allora seguire il ragionamento. Ma l'uomo la cui intelligenza si nutre di cognizioni scientifiche, mentre il cuore non riesce a liberarsi dalle tradizioni della Chiesa più forti di quel che creda, sembra un essere vivente la cui struttura fisica ha da lungo superato quella del pesce e che pur vorrebbe nuotare ancora nell'acqua.



Tale è lo spirito di questo libro nel quale ho seguìto l'evoluzione del cristianesimo da un lato particolare. Non vorrei che una sola linea non potesse giustificarsi davanti a una concezione razionale della natura, ma neppur una che potesse accoppiarsi alla grossolana concezione materialista di molti per i nostri pensatori scientifici.

In una prefazione sono permesse all'autore anche alcune osservazioni personali che pel lettore non hanno alcun rapporto coll'ordine d'idee espresse; ma che per l'autore invece possono avere un senso particolare.

Vorrei prima di tutto esprimere la mia più viva gratitudine al conte e alla contessa Brockdorff che l'inverno scorso mi incoraggiarono a svolgere le idee contenute in questo libro nella biblioteca teosofica di Berlino, come pure quelle contenute nel mio libro precedente « *La Mistica all'alba dei tempi moderni* ». Un profondo sentimento d'amicizia m' induce a unire ai loro nomi quelli dei miei amici di Vienna, Rosa Mayreder e Moritz Zitter. A loro tutti dedico queste pagine. Appunto nel finire questo libro vorrei inviare a questi ultimi, che per tanti anni seguirono le mie aspirazioni di verità, un saluto cordiale.

**Rudolf Steiner**

# IL CRISTIANESIMO QUALE FATTO MISTICO

## CAPITOLO PRIMO

### PUNTI DI VISTA

Il pensiero scientifico ha avuto una profonda influenza sui concetti moderni. Il toccare le aspirazioni dello spirito, la « vita dell' anima » senza rendersi conto dei concetti e dei risultati della scienza, diventa cosa sempre più impossibile.

Vero è che ci sono ancora molti i quali soddisfano a queste aspirazioni impedendo alle correnti scientifiche di perturbare la loro sfera di idee; coloro però che sentono il palpito dell' ora presente non possono essere di questo numero.

I concetti scientifici accaparrano sempre più le menti, e i cuori, benchè meno docili e spesso incerti e scoraggiti, seguono anch' essi. Quel che più inquieta non è il numero delle menti conquistate, ma

il veder che il pensiero scientifico moderno racchiude in sè una forza che fa dire all'osservatore: l'avvenire è suo.

In un'epoca nella quale le diverse classi sociali propendono sempre più verso questo modo di pensare, sentendosene attratte come da una forza magica, non è più permesso negare e dileggiare la grossolana scienza materialista. E sebbene alcuni, mantenendosi in perfetta riservatezza intellettuale, dichiarino che il tempo della piatta dottrina di forza e materia è passato da lungo, ciò non riesce a mutare menomamente la cosa. Bisognerebbe piuttosto ascoltare coloro che dichiarano apertamente come appunto sulle concezioni scientifiche abbia ad essere fondata una nuova religione. È ad essi che si rivolge l'attenzione del momento, e vi è motivo a credere ch'essi l'accaparreranno sempre più. Anche colui che conosce le profonde aspirazioni dell' umanità non può fare a meno di ascoltarle, nonostante le riconosca superficiali e meschine.

Ma c'è un'altra classe di menti che ci sollecita ancora; sono quelli che non sono ancora riusciti a metter d'accordo il cuore ed il cervello; non sono capaci di liberare il ragionamento dai concetti delle scienze naturali; il peso delle prove li opprime; ma questi concetti non soddisfano le aspirazioni religiose dell'anima loro; la prospettiva che queste offrono li scoraggia. L'anima umana atta ad innalzarsi sino alle cime della Bellezza, della Verità e della Bontà dovrà poi, in ogni singolo caso, dileguarsi nel nulla come una bolla di schiuma?

È un sentimento che pesa su molti come un incubo; e anche i concetti scientifici li opprimono. Tali persone chiudono gli occhi fin che possono su questo contrasto che sorge nell' anima loro, anzi cercano di consolarsene dicendo che l'anima umana non riuscirà mai a scrutare certi misteri. Esse pensano scientificamente fin dove giunge l'esperienza dei sensi e la logica del ragionamento, ma conservano i sentimenti religiosi che sono stati loro inculcati, mantenendosi su queste cose in un'oscura nebulosità di raziocinio.

Non c'è dubbio: il pensiero scientifico è la forza più potente della vita intellettuale moderna, e non si può non occuparsene, per quanto il modo con cui cerca soddisfare le aspirazioni dello spirito sia superficiale e scoraggiante.

Ben triste davvero se ciò bastasse! che sconforto sarebbe se si dovesse annuire a chi dice: « Il pensiero è una forma della forza; noi *camminiamo* per via della medesima forza colla quale *pensiamo* ».

L'uomo è un organismo che trasmuta le diverse forme della forza in forza di pensiero, un organismo che manteniamo in azione per mezzo del così detto « nutrimento » col quale produciamo ciò che chiamiamo « il pensiero ». Oh il meraviglioso processo chimico che cambia una certa quantità di cibo nella divina tragedia di Amleto! » Questo si legge in un opuscolo di Roberto G. Ingersoll intitolato « moderno crepuscolo degli dei » Che un gruppo di pensatori approvi questo credo dettato

da alcuni, poco importa; il grave è che molti si credono forzati a pensare così per la sacrosanta autorità delle scienze naturali.

Tale stato di cose sarebbe veramente sconfortante se la scienza stessa ci forzasse ad accettare quel credo proclamato dai suoi profeti più recenti. Ancor più sconsolante sarebbe per colui che dal contenuto di questa scienza acquistasse la certezza che quel modo di pensare vien veramente seguito presso di loro, che quei metodi sono irremovibili. Costui direbbe: « si disputi pure su singole questioni, si scrivano pure volumi su volumi e si accumulino osservazioni sulla « Lotta per la vita » ed il suo significato sull'onnipotenza o sull' impotenza della selezione naturale; l' indirizzo preso dalla scienza sarà sempre più approvato!

Ma le esigenze delle scienze naturali sono proprio quelle di cui parlano i loro rappresentanti? Il loro contegno dimostra appunto il contrario; nel loro campo essi non si comportano come molti dicono e come richiedono dagli altri. Darwin e Haeckel, avrebbero forse potuto fare quelle grandi scoperte biologiche, se invece di osservare la vita e la struttura degli esseri viventi, si fossero rinchiusi in un laboratorio a far esperimenti chimici su un pezzo di tessuto preso dall'organismo di un animale?

Lyell avrebbe forse potuto descrivere l' evoluzione della crosta terrestre, se, invece di far delle ricerche sugli strati della terra e ciò che contengono si fosse messo a esaminare le qualità chimiche d'innumerevoli sassi? Si imitino dunque qnesti

scienziati che si presentano come figure monumentali nell' evoluzione della scienza moderna.! Nelle regioni superiori della vita intellettuale succederà allora quel che succede nel campo della scienza naturale. Non si pretenderà più d' aver compreso l'essenza della « divina » tragedia di Amleto, dicendo che un meraviglioso processo chimico ha tramutato in tragedia una certa quantità di cibo. Non lo si crederà più di quanto uno scienziato potrebbe credere d'aver veramente compreso la parte che ha il calore nella evoluzione della terra, osservando nella ritorta l' effetto di questo sullo zolfo. E non dirà nemmeno di aver compreso la struttura del cervello dopo aver esaminato l' effetto di un acido su una parte della testa, ma seguendo nei secoli il corso dell'evoluzione, vedrà come dagli organi di animali inferiori questo cervello si sia formato.

Il fatto è incontestabile : colui che prenda a esaminare la natura dello spirito, non può che imparare dalla scienza naturale e fare precisamente come fa questa senza farsi dettar leggi da certi suoi rappresentanti; e si segue questo metodo osservando senza pregiudizi il processo d'evoluzione dello spirito umano come lo scienziato osserva il mondo esteriore.

Proseguendo così, si giunge a un metodo d'osservazione che si distingue da quello puramente scientifico, come la geologia si eleva al disopra della semplice fisica e la biologia al di sopra della chimica. Si raggiungono così metodi superiori che non

qui è la base pseudoscientifica "l'al di sopra della semplice fisica e della chimica"

La Geologia sopra la fisica? È il contrario che è vero!

sono quelli seguiti dalla scienza naturale, ma che ne hanno il carattere.

È soltanto con tali metodi che si riesce a penetrare veramente un' evoluzione spirituale come quella del Cristianesimo o d'altre forme religiose. Chi li applica incontrerà l'opposizione di chi crede pensare scientificamente; ma se ne consolerà sentendosi in armonia colla scienza universale. Un tale scrutatore della vita dello spirito dovrà superare anche l'indagine storica dei documenti. È obbligato a farlo pel senso della genesi delle cose datogli dalla storia naturale. La descrizione delle ritorte, dei vasi e delle pinzette, che hanno servito alla scoperta di una legge chimica, non è di importanza per l'esposizione di detta legge; nè lo stabilire le fonti storiche del Cristianesimo, da cui attinse l'Evangelista Luca o quelle da cui è stata combinata la Rivelazione di S. Giovanni, ha più valore. « La storia » non può essere, in questo caso, che un'introduzione alle vere ricerche.

Lo studio delle origini storiche dei documenti non dilucida le idee contenute nei libri di Mosè, nè le tradizioni dei Miti greci. I concetti di cui ivi si tratta non hanno trovato in esse che una espressione esteriore.

Lo scienziato che voglia scrutare l'essere umano, non va a cercare come si sia formata la parola « uomo » nell' evoluzione della lingua. Si attiene alla cosa, non alla parola che l'esprime. Così nella vita spirituale dovremo attenerci allo spirito e non ai documenti esteriori.

## CAPITOLO SECONDO

### I MISTERI E LA SAGGEZZA MISTICA

Una specie di velo misterioso ricopre il fondo delle antiche religioni.

Fra i loro aderenti ne incontriamo un certo numero che aspirano alle più alte verità. Non potendo soddisfare queste aspirazioni colla religione ufficiale, cercano la conoscenza in una vita superiore. Se li seguiamo, il nostro sguardo si perde nell'oscurità di culti misteriosi. Essi si sottraggono per un certo tempo ai nostri sguardi, e noi comprendiamo perchè le religioni popolari non riescano a soddisfare il loro cuore. L'aspirante ai misteri riconosce, al pari del popolo, l'esistenza degli dei, ma si accorge che i concetti popolari degli dei e le imagini datene dai culti, non svelano i grandi misteri della vita; e richiede una saggezza custodita gelosamente da una comunità di saggi sacerdoti. È là che l'anima in pena cerca rifugio, e se essi trovano quest'anima avanzata abbastanza, la

conducono in luoghi che si sottraggono agli sguardi dei profani per inalzarla di grado in grado verso verità superiori.

Ciò che ora si mostra ad essa resta sconosciuto ai non « Iniziati »; sembra rapita per un certo tempo alla vita terrestre e trasportata in un mondo misterioso. Tornata alla luce del giorno è un'altra, trasformata interamente, incapace di trovar parole che esprimano in modo adeguato il sublime che le fu dato provare. Non nell'imaginazione soltanto, ma nel senso di una realtà indiscutibile, sente di essere passata per la morte e di essersi risvegliata a una nuova e superiore forma di vita. Nessuno, ne è certa, potrà comprendere le sue parole se non ha provato l'uguale. Ecco quel che avveniva di coloro che erano iniziati ai Misteri, a quel sapere celato al popolo che rischiarava i più oscuri problemi. Oltre la religione del popolo esisteva ancora questa religione segreta degli eletti la cui origine si perde, per la ricerca storica, nell'origine dei popoli stessi. La troviamo presso tutti i popoli dell'antichità, per tutto là dove penetri l'indagine, e i grandi Savi di queste genti parlano dei Misteri colla più grande venerazione. Che cosa mai si celava in essi? E che cosa offrivano a colui che veniva iniziato? Il lato enigmatico aumenta quando si sente che presso gli antichi i Misteri erano allo stesso tempo ritenuti qualcosa di pericoloso. La via, che conduceva alla rivelazione della vita, passava per un mondo di terrori, e guai a chi avesse voluto arrivarvi indegnamente! Non

esisteva misfatto maggiore che il tradire i segreti ai profani, e il traditore veniva punito colla morte e col fisco. Si sa che il poeta Eschilo fu accusato d'aver tradito certi segreti dei Misteri sulla scena. Non potè sottrarsi alla morte che rifugiandosi all'altare di Dionisio, provando davanti ai tribunali, ch'egli non era mai stato iniziato.

Quel che ci raccontano gli antichi di queste cose è assai significante, ma anche assai ambiguo. L'iniziato sente di commettere una colpa parlando di ciò che sa, e colui che non è stato iniziato commette la stessa colpa ascoltandolo. Plutarco racconta i terrori degli iniziati prima dell'ultima rivelazione e paragona il loro stato alla preparazione alla morte.

L'iniziazione doveva esser preceduta da un metodo di vita speciale che serviva a reprimere la sensualità e che comprendeva digiuni, solitudine e mortificazioni. Le cose alle quali l'uomo si attacca nella vita ordinaria, dovevano perdere ogni valore per lui; tutto l'indirizzo dei suoi sentimenti e della sua sensibilità doveva mutarsi. Il senso di tali pratiche e di tali prove non lascia alcun dubbio. Quella saggezza, che stava per esser impartita al candidato, non poteva fare sull'anima sua l'effetto dovuto, se egli non aveva prima trasmutata la sua sensibilità inferiore. La vita dello spirito stava per cominciare, un mondo superiore stava per schiudersi dinnanzi a lui, ed egli non poteva entrare in relazione con esso senza precedenti pratiche e prove. Si trattava appunto di questa relazione, e

per farsi una giusta idea di queste cose bisogna conoscere gli intimi processi della vita dello spirito; bisogna sentire che vi sono due maniere assai diverse d'entrare in rapporto con ciò che offre la Sapienza Suprema.

Il mondo *reale* per l'uomo è, prima di ogni altro, quello che lo circonda; egli ne sente, ne vede e ne conosce i processi. Avendone la percezione, potendolo osservare coi sensi lo chiama *reale*, e col pensiero cerca afferrarne i rapporti. Quello che invece sorge nell'anima sua non è che *fantasia*, sono « semplici » pensieri e idee, tutt'al più « *imagini* », della realtà. Le idee, per lui, non hanno realtà in sè stesse, poichè non si toccano, non si vedono nè si sentono.

Vi è però un altro modo di entrare in relazione colle cose; ma chi si attiene soltanto a ciò che abbiamo descritto non riuscirà a comprenderlo. Subentra, per certuni, a un certo momento della vita. Per essi i rapporti col mondo si invertono, le imagini che sorgono nell'anima per loro diventano realtà, e a ciò che i sensi sentono, toccano e vedono, ascrivono una realtà d'ordine inferiore. Sanno bene di non poter *dimostrare* ciò che dicono, e sanno pure di non poter far altro che *raccontare* le loro nuove esperienze, come chi descrive al cieco nato, ciò che l'occhio percepisce. Imiteranno tutt'al più colui che si mette a predicare al deserto, fiduciosi che fra quelli che ascoltano vi sarà qualcuno a cui la forza della parola aprirà l'occhio interiore. Hanno fiducia nell'umanità e vo-

gliono risvegliare gli spiriti, ma non possono far altro che mostrare i frutti che lo spirito ha acquistato. Se gli altri li vedranno, il loro occhio interiore si aprirà.

C'è qualche cosa nell'uomo che dapprima gli impedisce la vista interiore, e, in primo luogo, non è fatto per servirsene. Egli è soltanto ciò che sono i suoi sensi, e il ragionamento non fa che spiegarli e giudicarli. Questi sensi compirebbero male il loro dovere se non fossero certi della loro fedeltà e della loro infallibilità. Sarebbe ben mediocre quell'occhio che non fosse certo dell'assoluta realtà delle sue percezioni. L'occhio, in ciò che lo concerne, ha ragione, nè la perde quando l'individuo acquista la vista interiore. L'occhio spirituale ci mostra le cose percepite dall'occhio fisico in una luce superiore. Nulla si nega di ciò che vede l'occhio fisico, ma dalle cose che questo vede si sprigiona ora un chiarore nuovo non visto prima, e si è persuasi che la realtà precedente era d'ordine inferiore. Sono le medesime cose, ma come immerse in un elemento superiore: è lo spirito.

Si tratta ora di sapere se si è capaci di sentire e di vivere ciò che si vede. Chi non sente veramente che quello che è materiale, considererà le impressioni di un mondo superiore come una Fata Morgana, una semplice imagine fantastica. La sua anima è rivolta interamente verso il mondo dei sensi. Se cerca impadronirsi delle percezioni dello spirito, annaspa nel vuoto e queste svaniscono; non sono che « idee », egli le pensa, ma

Bisogna vivere per sentire ciò che non è materiale, per conoscere quella realtà superiore che è solo dello spirito



non *vive* in esse. Per lui non sono che imagini, sogni effimeri, veri fantasmi di fronte alla *sua* realtà; esse spariscono dinanzi all'edificio massiccio e solido di quella realtà di cui gli parlano i sensi. Ben altro colui che di fronte al mondo esteriore ha dato un'altra piega alle sue sensazioni e ai suoi sentimenti. Questo ha perduto, per lui, la sua stabilità e il suo valore assoluto; sensi e sentimenti, senza indebolirsi, cominciano a dubitare del loro assoluto imperio, ed è allora che subentra la vita dello spirito.

L'uomo entrato su questa via corre un rischio terribile. Potrebbe perdere la coscienza dell'immediata realtà dei sentimenti e delle sensazioni prima che una nuova realtà si mostri. Si sente allora come sospeso nel vuoto, oppresso da una forte apatia. Tutto ha perduto il valore primitivo senza acquistarne uno nuovo; l'uomo e il mondo non esistono più per lui. Ciò non è soltanto una possibilità, ma diventa o prima o poi vero per colui che aspira a verità superiori. Egli arriva al punto di dichiarare la vita per morte.

È disceso nel mondo inferiore; compie il viaggio dell'Averno. Felice lui se non sprofonda, se gli si apre dinnanzi una nuova vita! O sparirà dal mondo visibile, o vi rientrerà trasformato. In tal caso una nuova terra e un nuovo sole sorgeranno dinnanzi a lui; la fiamma dello spirito gli avrà creato un nuovo mondo.

Così descrivono gli Iniziati ciò che sono diventati passando pei Misteri. Menippo racconta d'es-

Bisogna potersi valere d'uno strumento conveniente per potersi convincere della nuova vita (vita mistica)



sersi recato a Babilonia per farsi accompagnare nell'Averno dai successori di Zoroastro e d'essere poi stato ricondotto indietro; dice d'avere attraversata « la grande acqua » e d'essere passato pel fuoco e pel gelo. I mysti raccontano poi di essere stati minacciati da una sciabola sguainata e che fu visto scorrer sangue. Si comprendono queste parole quando si conosce il passaggio dalla conoscenza inferiore alla conoscenza superiore. Non si è sentito sciogliersi in acqua tutta la materia solida e tutte le cose sensibili? Si è perduto la terra. Tutto quello che prima si era sentito palpitante di vita è morto. Lo spirito ha attraversato il mondo dei sensi come una spada traversa il corpo caldo; se n'è visto scorrere il sangue. Ma una nuova vita è cominciata. Si è risaliti dal basso mondo. L'oratore Aristide ne parla così: « Mi pareva di essermi avvicinato a un dio, di averne sentita la presenza, ed io era fra il sonno e la veglia. Il mio spirito era leggero leggero. Nessuno può parlarne nè comprenderlo se non è stato « iniziato ». Questa nuova vita non è sottoposta alle leggi di quella inferiore. Il divenire e la morte non la toccano più. Si parli pure della vita eterna; le parole di chi ne parla, senz'esser passato per l'Averno, non sono che « fumo e suono vano ».

i mysti

MONDO DEI SENSI

nuova vita nella Morte

senza morte

Gli Iniziati avevano un'altra idea della vita e della morte. Ora soltanto si sentivano in diritto di parlarne. Sapevano che coloro che parlano di immortalità, senza esser stati iniziati, ragionano di cosa che non comprendono. Essi ritengono eterna

una cosa che è sottoposta alle leggi del nascere e del morire; quello che è veramente eterno non esiste per loro. Il Mysto non cercava soltanto di persuadersi d'aver in sè una scintilla di vita eterna. Secondo la dottrina dei Misteri una tal persuasione sarebbe stata senza valore. Essa insegnava che senza l'iniziazione questa scintilla non si è ancora manifestata. Il non iniziato che parla dell'Eterno, parla del nulla. Era appunto questo centro di vita eterna che cercava il mysto. Prima di poterne parlare doveva risvegliarlo in sè stesso. Per essi si avverava la dura parola di Platone: « Colui che non è iniziato sprofonda nel fango, e solo colui che è passato per la vita mistica entra nell'eternità ». Anche le parole del frammento di Sofocle hanno lo stesso significato: « Beati gli iniziati che entrano nel regno delle ombre! Essi soli vi trovano la vita. Per gli altri pene e miserie soltanto ».

Sono dunque veri pericoli quelli di cui ci parlano i Misteri? Non è forse togliere la felicità, non è far prendere la vita in orrore a colui che si vuol condurre alle porte dell'Averno? È una responsabilità terribile che si assume con ciò. Eppure dobbiamo noi sottrarvici? Ecco le domande che doveva farsi l' Iniziato. Egli sapeva che per l'anima del popolo la sua sapienza era come un raggio di luce nelle tenebre. Ma in queste tenebre vive una felicità innocente. Il mysto sapeva che il turbare quella felicità senza necessità era un sacrilegio. Che scopo avrebbe avuto il tradire il

proprio segreto? Non sarebbero state che parole, parole soltanto che non avrebbero trovato i sentimenti atti a rilevarne il senso spirituale. A ciò occorrevano preparazioni e prove, un'intera trasformazione della vita dei sensi. Senza questo colui che ascoltava sarebbe stato gettato nel vuoto o nel nulla. Gli si sarebbe preso ciò che formava la sua felicità senza dargli nulla in cambio. Anzi non si avrebbe nemmeno potuto togliergli qualcosa. A parole non si avrebbe potuto cambiargli la sua vita inferiore. Per lui la verità della vita si limitava alle percezioni dei sensi. Non si avrebbe potuto dargli che un presentimento terribile, distruttore della speranza, quest'anima della vita. La saggezza dei Misteri è come una pianta da serra che deve essere coltivata e custodita nell' isolamento; trasportata nell'atmosfera delle opinioni di tutti i giorni, viene esposta a condizioni di vita in cui non può prosperare. Davanti ai caustici giudizi della scienza e della logica moderna si dilegua nel nulla.

Liberiamoci perciò un momento da tutta quella educazione acquistata col microscopio e col telescopio, e dal modo di pensare scientifico. Purifichiamo le nostre mani diventate rozze e pesanti a forza di adoprare acidi e istrumenti, per entrare nel puro tempio dei Misteri; a ciò abbisogna spontaneità e freschezza di sentimenti.

Il nostro tempo, che non pone la conoscenza che nelle realtà più grossolane, ha difficoltà a credere che nelle cose più elevate la percezione dipende da uno *stato d'anima*.

La conoscenza diventa cosa intima, personale, quale dev'essere pel mysto. Si dia pure a qualcuno la soluzione del problema dell' Universo? Diamogliela in mano bell'e fatta! Il mysto troverà che sono parole vuote se non viene accolta nel giusto modo. Questa soluzione non dirà nulla se il sentimento che la riceve non s'infiamma nel riceverla. Ti venga pure incontro un essere divino; o ti resta indifferente o ti porta una rivelazione. Dipende se gli andrai incontro nello stato d'animo di tutti i giorni o se sarai preparato, se sarai bene disposto a riceverlo. Quello ch'esso è per sè stesso è cosa che non ti riguarda; ciò che importa è se ti lascia quello di prima o se ti trasforma. Ora questo dipende da te soltanto. Una preparazione, uno sviluppo delle forze intime dell'anima deve aver preceduto per accendere e liberare in te ciò di cui un dio è capace. Questo dipende dalla maniera in cui riceverai quello che ti si offre.

Plutarco ci ha fatto un racconto di questa educazione. Ci ha descritto il saluto che il mysto porge al dio che gli si avvicina: « Poichè quando ci avviciniamo al Santuario il Dio, come per salutarci, ci dice: « Conosci te stesso » ciò che vale certamente il solito: « salve »! E noi allora diciamo da parte nostra al Dio: « Tu Sei » come per affermare che il vero, il solo saluto che a lui solo conviene è l'affermare « ch' Egli è ». Noi, a dir vero, non siamo in possesso della vita. Ogni essere mortale che si trova sulla via tra la vita e la morte non è che una parvenza, una debolis-

sima ombra di *sè* stesso. Se cerchiamo comprenderlo col ragionamento, succede come all'acqua fortemente compressa che non si condensa che per mezzo della pressione; ciò che afferra il ragionamento si corrompe. Il ragionamento, perseguendo l'imagine troppo chiara di ogni essere soggetto a casi e a mutamenti, si smarrisce ora all'origine ora alla fine di esso senza poter afferrar nulla di stabile o di veramente esistente. E secondo Eraclito non si riesce a nuotare due volte nella stessa onda, nè si trova due volte un essere mortale nello stesso stato; per via della rapidità e della violenza del movimento si distrugge e si ricompone, nasce e muore, s'avanza e sparisce. Ciò che non è in continua evoluzione, non raggiunge mai la perfetta forma dell'essere, poichè il processo del divenire non ha nè sosta nè termine.

Infatti l'uomo adulto muore cedendo il posto al vecchio; e il giovinetto sparisce nel diventar uomo e così via. L'uomo di ieri è morto oggi, quello di oggi sarà morto domani. Ma se l'individuo non è più il medesimo, vuol dire che non esiste, vuol dire che subisce continui cambiamenti, che passa sempre da uno stato all'altro. L'errore viene dai nostri sensi i quali, nell'ignoranza in cui ci troviamo di ciò che è veramente l'Essere, ci fanno credere alla realtà di ciò che non è che apparenza [1]).

L'errore viene dai sensi

---

[1]) Plutarco, opere morali, « Sull'Iscrizione *Ei* del tempio di Delfi, 17 e 18 ».

Plutarco si definisce più volte un Iniziato; e ciò che ci descrive è condizione della vita stessa dei mysti. Al principio di questa nuova saggezza lo spirito dell'uomo riconosce la vanità della vita materiale. Tutto ciò che sembra vita e realtà ai sensi, sparisce nella corrente dell'evoluzione; e come tutte le cose del mondo così anche l'uomo stesso. Egli svanisce all'occhio dello spirito; la sua unità si disfà in parti diverse, in effimere imagini. Nascita e morte perdono la loro speciale importanza riducendosi a momenti passeggeri come tutto il resto. Noi non potremmo trovare l'Essere Supremo in ciò che concatena nascita e morte; è nell'immutabile, nel legame che esiste tra il passato e l'avvenire.

Questo ricollegare il passato coll'avvenire è il secondo passo sulla via della conoscenza, è lo spirito che si manifesta nella materia e non ha nulla a che fare col processo evolutivo; non nasce e non muore. Chi vive la sola vita fisica lo porta latente in sè; chi riconosce lo stato illusorio di questa ne sente la realtà come una rivelazione. Chi arriva a questo punto ha sviluppato in sè qualcosa di nuovo! Come la pianta che dapprima non produce che foglie verdi e poi un fiore colorato. Certo, le forze che hanno prodotto il fiore erano nella pianta già prima di questo, ma è per mezzo di esso che si sono manifestate. Le forze divine e spirituali esistono anche, allo stato latente, nell'uomo che non vive che la sola vita dei sensi; ma nel mysto soltanto diventano realtà rivelata; in ciò consiste la sua trasformazione. Colla sua evoluzione ha

aggiunto qualcosa di nuovo al mondo di prima. Il mondo lo aveva fatto un essere dotato di sensi e lo aveva poi abbandonato. Con ciò la natura ha compiunto la sua missione. Col suo sforzo ha raggiunto la massima espansione; le forze stesse però non sono ancora esaurite; esistono occulte nell'uomo naturale e aspettano d'esser liberate. Non sanno liberarsi da sè e svaniscono nel nulla se l'uomo non se ne impadronisce per svilupparle, se non risveglia alla vita ciò che porta in sè. La natura segue un processo di perfezionamento conducendo gli esseri per una lunga via attraverso tutte le forme di vita, dall'essere inanimato fino all'uomo dotato di sensi. Questo si sveglia; si riconosce un essere reale nella sua apparenza fisica, nella sua forza di trasformazione e sente ancora in sè le forze che hanno dato vita ai suoi sensi. Queste forze non sono ciò che si trasforma, ma da esse è derivato tutto ciò che è soggetto a trasformarsi. L'uomo le porta in sè per mostrare che in lui c'è qualcosa di più di quello che vede intorno. Ciò che esse producono non esiste ancora. L'uomo sente accendersi in sè la scintilla che ha tutto creato, sè compreso, e sente che questa lo animerà a una attività superiore. L'ha in sè; esisteva prima e esisterà anche dopo di lui; è essa che l'ha creato, ma lui può impadronirsene e prender parte egli stesso a quel lavoro di creazione. Tali sentimenti vivono nel mysto dopo l'Iniziazione. Egli sente animarsi in sè l'Eterno, il Divino. D'ora in poi dovrà associarsi al lavoro di questo. Potrà dirsi:

Ho scoperto in me un « Io » superiore; ma questo « Io » s'eleva al disopra della mia vita fisica; esisteva prima della mia nascita, esisterà dopo la mia morte.

Questo « Io » crea dall'eternità in poi e creerà in eterno. La mia personalità fisica è una creazione di questo « Io »; mi ha incarnato, agisce in me e io sono una sua parte. Ciò che ormai creerò sarà qualcosa di superiore al fisico. La mia personalità non è che l'istrumento di questa forza creatrice, per ciò che v'è in me di divino.

---

## CAPITOLO TERZO

### I FILOSOFI GRECI PRIMA DI PLATONE ALLA LUCE DELLA SAPIENZA DEI MISTERI

---

Numerosi fatti ci mostrano che le cognizioni filosofiche dei Greci avevano lo stesso carattere della conoscenza mistica. Non si comprendono i grandi filosofi che leggendoli in quella disposizione d'animo che i misteri ci hanno fatto conoscere. Con che profondo rispetto non parla Platone delle « dottrine segrete » nel Fedone! « Sembra quasi, « ci dice, che coloro che ci vogliono iniziare non « siano gente ordinaria. Da lungo tempo ci mo- « strano che colui che arriva all'altro mondo senza « aver ricevuto l'Iniziazione, sprofonda nel fango, « colui invece che vi giunge purificato e consa- « crato va a star cogli dei. Poichè, dicono i mae- « stri dell' Iniziazione molti sono i portatori di « Tirso, ma pochi i veri inspirati. Questi, però, « sono, secondo me, coloro soltanto che hanno pra-

« ticato la saggezza nel giusto modo. E questo io « stesso ho cercato di conseguire durante tutta « la mia vita con tutte le forze e in tutti i « modi ».

Così parla solo colui che nel ricercare la verità s'ispira a quei sentimenti generati dalla Iniziazione; ed è certo che le parole dei grandi filosofi greci risplendono di viva luce se si considerano da questo punto di vista.

Un'osservazione che ci è stata tramandata su Eraclito di Efeso (535-475) ci mostra in che relazione egli stesse coi Misteri.

I suoi pensieri sono detti: « Un sentiero impraticabile »; chi vi si avvicina senza la luce dell'Iniziazione non trova che « buio e tenebre », ma chi è accompagnato da un Iniziato li trova « più chiari del sole ». E se del suo libro si dice che è stato deposto nel Tempio di Artemide, ciò vuol dire che esso non può essere compreso che dai soli Iniziati [1]).

Eraclito era detto « l'Oscuro », poichè non si riusciva a dilucidare le sue idee che colla chiave dei Misteri; egli ci si presenta come una personalità dotata di una concezione della vita profondamente seria. Aveva il sentimento che le parole non potevano che indicare la sua scienza intima,

---

[1]) Vedi il libro di Edmund Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesos im Lichte der Mysterienidee. Berlin, 1886.

Si trovano raccolti in questo libro tutti i documenti storici sui rapporti di Eraclito coi Misteri.

ma non esprimerla. Il suo celebre detto « tutto scorre » nasce da tale certezza, e Plutarco ce lo spiega così: « Non si discende due volte nella stessa corrente, nè si tocca due volte un'essere mortale. Per via della sua violenza e della sua rapidità si disperde e si ricongiunge, va e viene in mille modi ».

Chi pensa così ha riconosciuto la natura delle cose mortali e si sente forzato a caratterizzare aspramente la natura stessa dell' instabilità delle cose, ma non si può dare una tale caratteristica se non si misura l'Effimero coll'Eterno; e in particolare non la si può estendere fino all'uomo senza esser penetrati fin nel suo intimo. Ora, Eraclito è arrivato sin là. La vita e la morte, la veglia e il sonno, la giovinezza e la vecchiaia sono la stessa cosa. L'uno si cambia nell'altro e l'altro ridiventa il primo.

In queste parole si esprime lo stato illusorio della personalità inferiore. Soggiunge poi più energicamente: « Vi è della vita e della morte nel fatto di vivere come nel morire. Questo vuol dire che soltanto dal punto di vista dell'effimero, la vita è stimata più altamente della morte. La morte è un deperire per far posto ad altra vita; ma nella nuova vita vive l'eterno come nell'altra. Lo stesso elemento eterno si mostra tanto nella morte quanto nella vita che passa. Una volta che l' uomo si è impadronito di questo elemento eterno, considera la morte e la vita cogli stessi sentimenti. Se però non riesce a risvegliarlo in sè, la vita ha allora

MORTE

Perchè il corpo deperisce?

MORTE prosegue ad altra VITA

per lui un valore particolare. Si ripeta pure mille volte il detto « tutto scorre »; se non lo si pronuncia con questi sentimenti, è vano. Il riconoscere l'eterno divenire non ha alcun valore per noi se non ci eleva al di sopra di esso. Eraclito, con queste parole, vuol liberare da quel desiderio di vivere che si getta sull'effimero. Come possiamo noi dire della nostra vita di tutti i giorni « noi siamo » poichè dal punto di vista dell'eternità sappiamo che « noi siamo e non siamo »? (V. Eraclito Frammenti N. 81) « Plutarco e Dioniso sono un solo e un medesimo dio. » Dioniso, il dio della gioia di vivere, della germinazione e del crescere, a cui eran dedicate le feste dionisiache è, per Eraclito, uguale a Plutone, il dio dello sterminio e della rovina. Solo chi vede la morte nella vita e nella vita la morte e in ambedue l'eternità che è al disopra dell'una e dell'altra, riuscirà a vedere nella vera luce i pregi e i difetti della vita. Allora si giustificano anche i difetti; poichè l'eterno vive anche in essi. Sono altra cosa da questo punto di vista che dal punto di vista della vita inferiore. Agli uomini non giova ciò che vogliono; il male rende la salute dolce e buona; la fame fa apprezzare il nutrimento e il lavoro il riposo. »

Il mare è l'acqua più pura e più impura ad un tempo; bevibile e salubre ai pesci, impossibile a bersi e nuocevole agli uomini. Non è sulla fugacità delle cose terrene che Eraclito vuol richiamare l'attenzione in prima linea, ma sullo splendore e la magnificenza delle cose eterne.

Eraclito rivolge parole violente contro Omero e Esiodo e contro gli eruditi del tempo. Egli voleva richiamare l'attenzione sul loro modo di pensare che si attacca alle cose fugaci. D'altra parte, una scienza che non si occupa che delle leggi del divenire e della morte, non gli sembrava la scienza suprema. Ciò che passa gli rivela un linguaggio eterno che cerca di esprimere con un simbolo profondo. « L'armonia del mondo ritorna su sè stessa come la lira e come l'arco. » Quante cose non contiene questa imagine! Le forze che si separano in senso opposto per ricongiungersi per mezzo di una curva, creano l'unità.

Bisogna non attaccarci alle cose fugaci

Le note diverse si contraddicono, ma producono insieme l'armonia. Si applichi questo pensiero al mondo dello spirito e si avrà il pensiero di Eraclito: « Gl'immortali sono mortali, e i mortali sono immortali. I primi vivono la morte degli uomini; gli altri muoiono la vita degli dei. »

L'errore? Il peccato = è questo = Non andare oltre le cose contingenti

Il peccato originale dell'uomo è di non elevare la conoscenza al disopra delle cose che passano; con ciò si allontana dall'eterno e la vita gli diventa un pericolo. Le esperienze gli vengono date dalla vita; ma dal momento che la vita perde il valore assoluto, tutto ciò è privo d'amarezza. L'uomo riacquista allora l'innocenza, è come se ritornasse bambino dimenticando la serietà della vita. Quante cose non prende l'uomo seriamente mentre il bambino non fa che giocare con esse!

Il savio diventa come il bambino. Dal punto di vista dell'eternità « i seri » valori si rimpiccio-

liscono. La vita sembra allora un giuoco. « L'eternità, dice perciò Eraclito, è un bambino che si trastulla, è il regno di un bambino. » In che cosa consiste il peccato originale? Nel prendere colla massima serietà ciò che non dovrebbe averne.

Dio si è diffuso nell'universo. Chi accetta le cose senza trovarvi Dio prende « i sepolcri di Dio » per Dio stesso. Dovrebbe trastullarsi con esse come un bambino, e cercar con serietà di liberar Dio che vi dorme occulto.

Dio? quel Dio?

La contemplazione dell'eterno è come una fiamma che divora le solite idee che si hanno sulle cose. Lo spirito discioglie i pensieri generati dai sensi, li liquefà, è un fuoco che consuma. Questo è il significato trascendente del pensiero di Eraclito che fa del fuoco l'elemento primordiale di tutte le cose. Certo che questo pensiero è da prendersi, in primo luogo, nel senso comune di una spiegazione fisica dei fenomeni dell'universo. Ma nessuno capirà Eraclito se non pensa alla maniera di Filone che al tempo delle origini del cristianesimo espresse questi pensieri sulle leggi della Bibbia: C'è della gente che ritiene le leggi scritte per soli simboli di dottrine spirituali; cercano queste e disprezzano quelli. Non posso che biasimare tali persone poichè dovrebbero rispettare ambedue; riconoscere il senso occulto e seguire il manifesto. « Si fraintende il pensiero di Eraclito contrastando sul suo concetto del fuoco; s'egli abbia voluto parlare del fuoco materiale oppure se il fuoco sia per lui un simbolo dello spirito eterno che discioglie e ricom-

pone le cose. Egli parla di ambedue e di nessuno dei due; poichè per lui lo spirito universale viveva tanto nel fuoco materiale quanto nel cervello dell'uomo. E la forza che agisce in quest'ultimo agisce anche, sur un piano superiore, nell' anima umana che nei suoi crogiuoli fonde la fragile saggezza dei sensi, liberando così la visione dell' eterno. È appunto Eraclito che si fraintende facilmente. La lotta, secondo lui, genera tutte le cose, ma « le cose » soltanto, non « l'eterno ». Se al mondo non ci fosse lotta, se non esistessero gli interessi più svariati e più discordi, non esisterebbe nè evoluzione, nè cambiamento. Ma ciò che si rivela, ciò che si dispiega in questa lotta non è la discordia, bensì l'armonia. Appunto perchè in ogni cosa vi è lotta, lo spirito del « Savio » dovrà passarvi sopra come una fiamma trasformandole in armonia. Questo punto fa rilucere un profondo pensiero di Eraclito. Che cos' è l' uomo quale essere personale? Svolgendo quest' idea, Eraclito risponde anche a questa domanda.

L'uomo è formato dagli elementi più disparati nei quali si è diffusa la divinità. Così si trova e così scopre in sè lo spirito che ha origine nell' eterno. Questo spirito nasce dalla lotta degli elementi tra loro. Ma questo spirito deve pure calmare gli elementi. Nell' uomo la natura creatrice supera sè stessa; è la medesima forza universale che ha prodotto la lotta e la miscela e che ora deve calmare questa lotta colla saggezza. Ecco l'eterno dualismo che vive nell'uomo; l'eterno con-

trasto tra il temporale e l'eterno. Per mezzo dell'eterno egli è diventato qualcosa di ben determinato, e da questo deve creare qualcosa di superiore. È schiavo ed è libero. Egli non può prender parte all' attività dell' eterno spirito che egli non contempla che in proporzione alla mescolanza che esso ha creato in lui. *È appunto perciò che è chiamato a formare dell'eterno col temporale.* Lo spirito opera in lui, ma in modo speciale. Opera per mezzo del temporale. Ciò che distingue l'anima umana è che qualcosa di temporale opera come qualcosa di eterno, sforza e spinge fino a divenire una potenza indistruttibile. Ecco perchè l' anima umana somiglia allo stesso tempo a un dio e a un verme. L'uomo si trova tra Dio e l'animale. Questa forza che spinge e opera è appunto il suo demonio, quello che lo sforza a superarsi. Eraclito ha dimostrato questo fatto in modo convincente. « Il demonio dell'uomo è il suo destino. » Così l'essenza vitale dell'uomo supera di molto la sua personalità. L'uomo porta in sè il suo demonio che non resta limitato nella personalità e pel quale il nascere e il morire di questa non hanno alcun valore.

Qual'è dunque il rapporto tra quest' elemento demonico che dura e ciò che nasce e muore come personalità? La personalità umana non è che una forma passeggera di esso, chi ha riconosciuto il suo demonio, si rivolge lo sguardo al di sopra di sè stesso, al passato e al futuro. L' elemento demonico che l' uomo sente risvegliarsi in sè, gli è testimonio della sua eternità, e da esso non si at-

tende più che animi una personalità soltanto; questa non è che una tra le tante forme in cui esso si manifesta. Il demonio non può limitarsi a una personalità soltanto, ha la forza di animarne molte, trasformandosi di personalità in personalità. Dalle premesse di Eraclito si svolge con tutta naturalezza l'idea profonda della metempsicosi, e non solo l'idea, bensì l'*esperienza* di essa; l'idea non fa che precederla. Chi scopre in sè questo demonio, non lo trova come qualcosa di innocente, di primitivo, lo trova dotato di qualità. Come le ha acquistate? Perchè ho io tali facoltà? Perchè già altri hanno lavorato al mio demonio. E cosa sarà del lavoro che compisco sul mio demonio dal momento che il suo compito non finisce colla mia personalità? Io lavoro per una personalità futura. Fra me e il principio universale s'intromette qualcosa che mi supera, ma che non è ancora di natura divina: è il mio demonio. Il mio oggi non è che il prodotto del mio ieri; il mio domani sarà il prodotto del mio oggi, così la mia vita è il frutto di un' altra e sarà il seme di una vita seguente. Come l'uomo vede numerosi giorni passati e numerosi giorni futuri, così l'anima del Savio riscontra numerose vite nel passato e numerose nell'avvenire. I pensieri, le qualità acquistate ieri mi servono oggi. Non è così della vita? Gli uomini non vengono al mondo colle disposizioni più disparate? Da dove proviene questa differenza? Dal nulla? La nostra scienza naturale dà un gran rilievo al fatto d'aver bandito il miracolo dal campo delle nostre idee sulla vita or-

ganica. D. F. Strauss [1]) definisce un gran progresso l'esser riusciti a riconoscere che un essere organico perfetto non può esser uscito dal nulla per via di un miracolo. Noi comprendiamo la perfezione se ce la sappiamo spiegare derivata da ciò che è imperfetto. L' organismo di una scimmia non è più un miracolo per noi se ne accettiamo quali antenati i pesci primitivi che si sono poi lentamente trasformati. Accettiamo dunque anche per lo spirito ciò che ci sembra legittimo per la natura. Può lo spirito perfetto aver la stessa origine di uno spirito imperfetto? Le condizioni del genio di Gœthe saranno le stesse di quelle di un Ottentotto? Gli antecedenti di una scimmia somigliano così poco a quelli di un pesce come gli antecedenti dello spirito di Gœthe a quelli del selvaggio. La linea di antenati dello spirito di Gœthe è più lunga di quella del selvaggio. Tanto lo spirito che il corpo hanno seguito un processo di evoluzione. Il demonio di Gœthe ha più antenati di quello del selvaggio. Presa, così si trova scientifica anche la dottrina della metempsicosi e riusciremo a spiegare in modo giusto ciò che si trova nell'anima. Non si accetterà più ciò che esiste come un miracolo. Se so scrivere, lo devo al fatto d'averlo imparato. Non ci si può mettere a tavolino e cominciare a scrivere se prima non si ha imparato a tener la penna in mano. « E il genio, questi o quegli, dovrebbero

---

[1]) D. F. Strauss, « Fede antica e fede moderna. »

averlo come per miracolo? No, anche questa genialità bisogna essersela acquistata, bisogna averla imparata. E trovandola in una persona la chiamiamo una qualità demonica; ma anche questo certo che di demonico ha dovuto imparare, ha dovuto acquistarsi in una vita antecedente ciò di cui ora è capace.

Così, ma così soltanto, si presentava a Eraclito e ai Savi greci l'idea dell' eternità; giammai parlavano della personalità che continua. Si confronti un discorso di Empedocle (490 — 430 av. Cr.). Di coloro che accettano ciò che esiste come un miracolo egli dice: « Coloro che credono che ciò che « non esiste possa divenire, o che qualcosa possa « morire o sparire interamente, sono stolti e dal « gretto pensiero. Vita non esce da ciò che non « è, e impossibile è pure che ciò che è perisca del « tutto; resta là dove vien spinto. Chi comprende « questo non crederà mai che gli uomini vivano « soltanto durante ciò che chiamano la loro vita « provandone le gioie e i dolori; e che non abbiano « esistito prima della loro nascita e non esistano « dopo la loro morte. »

Il Savio greco non domandava se esistesse nell'uomo qualcosa d'eterno, ma soltanto in che cosa ciò consistesse e in che modo l'uomo potesse averne cura e coltivarlo. Per lui era chiaro che l' uomo vive come qualcosa che si trova tra il terreno e il divino, e giammai si parlava di un divino fuori e al di là del mondo. Il divino vive nell'uomo, ma soltanto umanamente. È la forza che spinge l'uomo

a sollevarsi sempre più verso la divinità. Colui solo che pensa così può dire come Empedocle:

« Se abbandonando il corpo ti solleverai nel libero etere, sarai un dio immortale liberato dalla morte ».

Che cosa succede mai di una vita umana osservata così? Potrà essere iniziata nel magico cerchio dell'eternità. In essa vi sono forze che la sola vita naturale non riesce a sviluppare, e questa vita passerebbe senza profitto, se queste forze restassero inoperose. Aprirne la sorgente, avvicinare così l'uomo al divino era il compito dei Misteri ed anche dei Savi greci. Così comprendiamo il detto di Platone « Chi arriva nel basso mondo senza essere stato iniziato e consacrato si profonda nel fango; colui invece che ci arriva purificato e iniziato va a star cogli dei. »

Si tratta qui di un'idea dell'immortalità fondata sull'universo intero. Tutto ciò che l'uomo intraprende per risvegliare in sè la scintilla eterna, lo fa per elevare la vita terrestre. Raggiunta la conoscenza, non è più un ozioso spettatore dell' universo che si forma imagini di ciò che esiste anche senza di lui. La conoscenza acquistata è una forza superiore, una forza naturale creatrice. Ciò che ora si risveglia nel suo spirito è qualcosa di divino che finora era occulto e che senza questa conoscenza sarebbe restato sterile aspettando un altro liberatore. Così la personalità umana non vive nè in sè nè per sè: vive pel mondo. Osservata così, la vita si eleva di molto al disopra della singola esistenza, e partendo

da questa idea si comprendono frasi come quelle di Pindaro che mostrano l'eternità:

« Beato colui che ha visto i Misteri e discende « poi nell'oscura terra; conosce il fine della vita, « ne conosce il principio annunziato da Giove. »

Così si comprende l'attitudine altera e riservata di tali Savi quali Eraclito. Potevan dir fieramente di sè che molte cose venivan loro rivelate poichè non ascrivevano quel che sapevano alla loro personalità peritura, ma all' eterno demonio che portavano in sè. Il loro orgoglio aveva, d'altra parte, l' impronta della modestia e dell' umiltà espresse nelle parole. « Tutto il sapere sulle cose che passano è in eterno divenire come queste cose stesse. » Eraclito chiama l'eterno mondo un gioco; potrebbe anche chiamarlo la massima serietà, se questa espressione non fosse già troppo usata per le vicende terrestri. Il gioco dell'eternità lascia nell'uomo quella sicurezza della vita che va perduta prendendo seriamente le cose fugaci.

Un' altra concezione dell' universo, diversa di quella di Eraclito, ma basata sui Misteri, sorse nel II° secolo avanti Cristo nella Comunità fondata da Pitagora nell'Italia meridionale. I pitagorici trovavano la base delle cose nei numeri e nelle figure geometriche di cui ricercavano le leggi per mezzo della matematica. PITAGORA

Il filosofo greco Aristotile racconta di loro: « studiavano prima le matematiche, e concentrandovisi, ritenevano i principi di esse pei principi di tutte le cose. « Poichè in matematica i numeri sono per

natura la prima cosa, ed essi credevano veder nei numeri molte analogie colle cose e il loro divenire, anzi delle analogie più reali che nel fuoco, nella terra, e nell'acqua; così una qualità dei numeri corrispondeva, per loro, alla giustizia; un'altra all'anima e allo spirito, un'altra al tempo e così via per tutto il resto. Trovavano poi nei numeri la qualità e i rapporti dell'armonia; e tutto il resto, secondo la sua natura, sembrava un'imagine dei numeri e i numeri la prima cosa nella natura.»

L'esame matematico e scientifico della natura conduce sempre a un certo pitagoreismo. Se si tocca una corda di una certa lunghezza, ne risulta un dato tono. Se si raccorcia la corda in certe proporzioni numeriche, ne risultano toni sempre diversi. La fisica esprime anche i rapporti dei colori per mezzo di numeri. Quando si combinano due corpi in un solo, una certa quantità (espressa sempre in numero) dell'uno si combina sempre coll'uguale quantità dell'altra. L'osservazione dei pitagorici era rivolta a queste leggi di misura e di numero che si trovano nella natura. Anche le figure geometriche hanno una parte simile nella natura. L'astronomia, p. es. è una matematica applicata ai corpi celesti. Ciò che per le concezioni dei pitagorici divenne di somma importanza è il fatto che l'uomo, per sè solo, colle facoltà dello spirito riesce a scrutare le leggi dei numeri, e delle figure e quando poi osserva la natura intorno a sè, si accorge che le cose ubbidiscono a quelle leggi che egli ha stabilito nell'anima propria. L'uomo forma

in sè il concetto di un'elissi e ne stabilisce le leggi. I corpi celesti si muovono nel senso delle leggi ch'egli ha stabilito. (Qui non si tratta, naturalmente, delle concezioni astronomiche dei pitagorici. Quel che si può dire di esse può esser detto in tale rapporto anche di quelle di Copernico). Da ciò risulta rigorosamente che l'attività dell'anima umana non è qualcosa d'estraneo al resto del mondo, ma in questa attività si manifestano le leggi che compenetrano l'ordine dell'universo. Il pitagorico diceva a sè stesso: I sensi mostrano all'uomo le cose del mondo esteriore, ma non mostrano le leggi di armonia a cui queste obbediscono. L'uomo deve trovarle in sè stesso, queste leggi d'armonia, se vuol che gli si rivelino nel mondo esteriore.

Il senso profondo del mondo, ciò che vi regna quale necessità eterna conforme alle leggi e si esprime nell'anima umana, diventa realtà presente.

Nell'anima si rivela il senso dell'universo. Questo senso non si trova in ciò che vediamo, sentiamo e tocchiamo, ma in ciò che sorge dal profondo dell'anima. Le leggi eterne sono dunque nascoste in fondo all'anima; vi si discenda e vi si troverà l'eterno. Essa non si limita al corpo ristretto nella pelle dell'uomo. Ciò che sorge nell'anima sono le leggi dei mondi che ruotano nello spazio celeste.

L'anima non è nella personalità. La personalità non offre che l'organo affinchè possa manifestarsi ciò che compenetra l'universo come legge d'ordine. Gregorio di Nissa, Padre della Chiesa, esprime una parte del pensiero di Pitagora. « La natura umana

è detta qualcosa di piccolo e di limitato. Dio invece è detto infinito. Ma questo infinito, come ha potuto essere compreso da ciò che è limitato? E chi dice che Dio infinito sia racchiuso nei limiti della carne come un ricettacolo? La natura spirituale non è racchiusa nei limiti della carne nemmeno durante questa vita; il corpo è limitato, l' anima però, per mezzo del volo del pensiero, si espande liberamente in tutto il creato. L' anima non è la personalità; l'anima appartiene all'infinito. Così doveva, da questo punto di vista, valere anche pei pitagorici l'opinione che soltanto « gli stolti » possono illudersi che l'anima perisca colla personalità. Pei Pitagorici, come per Eraclito, l'essenziale era di risvegliare l' eterno nell'anima. Conoscenza era per loro comunione coll'eterno.

Più l' uomo ravvivava in sè quest' eterno, più egli aumentava di valore ai loro occhi. La vita, presso di essi, consisteva nel condurre gli addetti a questa comunione. Quest'educazione era dunque un' iniziazione filosofica; e i pitagorici potevan ben dire che con una tale disciplina aspiravano a quel fine conseguito dai Misteri nel loro culto.

Così il mysto sentiva nascere il Dio in se stesso.

Questa forza che stava per sprigionarsi veniva chiamata dai mysti un demonio; ed essi ne erano il prodotto. Sembrava loro che un altro essere avesse preso possesso dei loro organi; era qualcosa che s'interponeva tra loro e l'onnipotente forza universale, la Divinità. Il mysto cercava il suo demonio. Egli si diceva: è nell'immensa natura che

sono diventato uomo; ma la natura non ha terminato l'opera sua; bisogna ch'io stesso intraprenda questo lavoro di perfezionamento. Però non posso eseguirlo nel basso regno della natura, di cui fa parte anche la mia personalità fisica. Ciò che in questo può svilupparsi è già stato sviluppato. Bisogna ch'io continui l'opera nel mondo dello spirito, là dove la natura si è fermata. Dovrò crearmi un' atmosfera che non trovo nel mondo esteriore. Era nei templi dei Misteri che i mysti trovavano quest' atmosfera, era là che si svegliavano quelle forze ancora assopite; là venivano trasformati in creature spirituali, in esseri superiori e creatori.

Era questo un processo delicatissimo che non sopportava la cruda luce del giorno. Finito questo compito, e rientrato nel mondo, l'uomo era diventato come una rupe che resiste a tutte le tempeste. A coloro che non erano preparati però non doveva e non poteva parlare di ciò che aveva provato.

Plutarco racconta che nei Misteri si trovavano i maggiori schiarimenti e le migliori interpretazioni sulla vera natura dei demoni. E da Cicerone sentiamo che nei Misteri, « quando si piegano riportandoli al loro senso originale, si riconosce più la natura delle cose che la natura degli dei [1] ».

Da queste informazioni si riconosce chiaramente che i mysti possedevano cognizioni superiori a ciò

---

[1]) Vedi Plutarco, Della decadenza degli oracoli e Cicerone, Della Natura degli Dei.

Stare male (per i mysti) è un buon segno. - Vuol dire che la trasformazione si compie è vicino



che poteva dare la religione del popolo sulla natura delle cose. Da questo si vede pure come fosse necessario dare una spiegazione dei demoni, degli esseri spirituali insomma e degli dei stessi; si risaliva dunque fino ad esseri di natura superiore, ai demoni e agli dei. Ciò era fondato nell'essenza della saggezza dei Misteri. Le imagini che il popolo si formava degli dei e dei demoni rispecchiavano il mondo esteriore. Come non poteva non dubitare della divinità di quegli dei colui che aveva riconosciuta la natura divina? Come poteva essere eterno il Giove della fantasia popolare, se portava in sè le qualità di un essere mortale? Il mysto era certo di sapere una cosa: che l'uomo non riesce a formarsi un concetto degli dei allo stesso modo di come si forma un concetto delle altre cose. Un altro oggetto del mondo esteriore mi forza a formarmi un certo concetto di esso. I concetti ch'io formo degli dei sono invece qualcosa di libero, di arbitrario; il mondo esteriore non vi influisce più. Riflettendovi si riconosce che cogli dei noi imaginiamo qualcosa per cui non esiste un controllo esteriore, e ciò dà all'uomo un' incertezza logica. comincia a sentirsi il creatore de' suoi dei e finisce per domandarsi: come riesco mai a superare la realtà nelle mie concezioni? Il mysto doveva farsi tali domande. Tali dubbi erano legittimi. Si osservino, pensava, le imagini di tutti gli dei. Non somigliano forse a tutte le creature che si vedono nel mondo esteriore? L'uomo non se li è creati prestando o levando loro certe qualità di questo stesso

mondo? Il selvaggio che ama la caccia si crea un cielo nel quale hanno luogo le più splendide caccie di dei. E il Greco popolava il suo Olimpo di quei numi dei quali vedeva le imagini nelle sue case.

Il filosofo Senofonte (575-480 av. Cr.) ha fatto allusione a questa circostanza in un modo aspramente logico. Noi sappiamo che gli antichi filosofi greci erano tutti usciti dalla saggezza dei Misteri, e lo dimostreremo specialmente parlando di Eraclito. Perciò quello che dice Senofonte è da accettarsi senz' altro quale opinione dei mysti. Egli dice: « Gli uomini si figurano gli dei creati a propria « imagine; devono avere i loro sensi, la loro voce « e il loro corpo. Ma se i buoi e i leoni avessero « mani, e sapessero servirsene per dipingere e mo- « dellare al pari degli uomini, dipingerebbero e « scolpirebbero gli dei secondo il proprio corpo; i ca- « valli li rappresenterebbero quali cavalli e i buoi « quali buoi ».

Questa scoperta induce l' uomo a dubitare di tutto ciò che è divino. Respinge la poesia degli dei e non ritiene reali che le percezioni dei sensi. Ma il mysto non dubitava. Egli sapeva che colui che dubita somiglia a una pianta che dice: Il mio fiore colorato è cosa vana e passeggera: io finisco colle verdi foglie; ciò che vi aggiungo non fa che aumentarle di una vana apparenza. Nè poteva contentarsi degli dei creati così, degli dei della religione popolare. Se la pianta pensasse, si accorgerebbe che quelle forze, che hanno prodotto le verdi foglie, producono anche il fiore; ma non si fermerebbe a scrutare queste

stesse forze per osservarle. E così faceva il mysto con gli dei del popolo, Non li negava, non li dichiarava vani, ma sapeva che erano creati dall'uomo. Le stesse forze naturali, lo stesso elemento divino, che crea nella natura, crea anche nel mysto. E in lui producono imagini di dei. Egli la vuol percepire questa forza creatrice di dei. Non somiglia agli dei popolari, è qualcosa di più elevato. Anche Senofonte vi allude. « Vi è un Dio più grande di « tutti gli uomini. Il suo corpo non è quello dei « mortali, nè il suo pensiero il loro pensiero ».

Questo era lo stesso dio dei Misteri; lo si chiamava un dio occulto; perchè i sensi dell'uomo non lo scoprono in nessun luogo. Rivolgi gli sguardi alle cose: non vi troverai nulla di divino. Sforza il ragionamento: troverai le leggi che regolano il nascere e il morire delle cose, ma la tua ragione non ti mostrerà nulla di divino. Alimenta la tua fantasia di tutti i sentimenti religiosi: ti formerai delle imagini che potrai ritenere per degli dei, ma l'intelligenza te li smembrerà, ti dimostrerà che gli hai fatti tu stesso e che ne hai preso gli elementi dal mondo esteriore. Finchè osserverai le cose che ti circondano colla sola intelligenza dovrai necessariamente negare Dio, poichè Dio non è nè pei tuoi sensi, nè pel tuo criterio che ti spiega le percezioni di quelli. Dio è imprigionato nella materia e per trovarlo ti abbisogna la stessa sua forza: è appunto questa forza che devi risvegliare in te. Ecco gli insegnamenti che venivano impartiti al novizio. E così cominciava il gran dramma cosmico

che lo assorbiva vivente. Questo dramma consisteva nè più nè meno che nella liberazione del Dio imprigionato. Dov'è Dio? Ecco la domanda che sorgeva cocente nel cuore del mysto. Dio non è, ma la natura è: è là che bisogna cercarlo, è là che si è seppellito come in una tomba fatata. Le parole: « Dio è l'Amore » hanno pel mysto un senso più elevato, poichè Dio ha esteso quest'amore fino all'estremo; si è dato interamente con amore infinito: si è diffuso, si è diviso nella varietà delle cose naturali; esse vivono ed Egli non vive. Riposa in esse. L'uomo può risvegliarlo alla vita. È creando che lo risveglierà.

L'uomo rientra in sè: la forza creatrice divina, ancor imprigionata, non ancor desta alla vita, comincia ad agitarsi nell'anima sua. In quell'anima vi è un punto nel quale il Dio occulto potrà risvegliarsi. L'anima è la Madre che ha concepito il Dio per mezzo della natura. Fecondata dalla natura, l'anima darà vita a qualcosa di divino.

Dio nasce dall'unione dell'anima colla natura. Questo non è più un Dio occulto, è un Dio manifesto. È vita, vita percettibile che si muove tra gli uomini. È il Dio risvegliato dal suo magico sonno, il figlio del Dio fatato. Non è il gran Dio che era, che è e che sarà, eppure lo è in un certo senso.

Il Padre resta occulto; all'uomo nasce il Figlio nell'anima propria. La conoscenza mistica è un vero evento nella evoluzione cosmica; è una nascita di Dio. È altrettanto reale quanto un processo della

natura, ma sur un piano di vita più elevato. Questo è il gran segreto del mysto; egli stesso si crea il proprio Dio, ma prima si prepara a riconoscerlo. Un non-mysto non potrà mai riconoscerlo. A lui manca il sentimento del Padre di questo Dio. Questo Padre è immerso in un sonno magico.

perchè?

Il Figlio nasce da una Vergine; sorge nell'anima immacolata. Tutto il resto le viene dato dal mondo esteriore. È là che il Padre si vede e si tocca, che vive pei sensi. È dall'Eterno e Invisibile Padre divino che nasce il Figlio di Dio.

---

## CAPITOLO QUARTO

### PLATONE QUALE MISTICO.

---

Per rendersi conto dell' importanza che ebbero i Misteri nella vita spirituale dei Greci, basta considerare l' edificio dell' universo quale si presenta nella cosmogonia di Platone. Per comprendere interamente questo filosofo non vi è che un mezzo: considerarlo alla luce che emana dai Misteri. Gli ultimi discepoli di Platone, i neo-platonici, gli attribuiscono una dottrina segreta che egli non comunicava che ai più degni, e ciò sotto « il suggello del silenzio. » La dottrina di Platone aveva, dunque, come saggezza dei Misteri, dei segreti pei profani.

Si è contrastato sull' autenticità della settima lettera di Platone. Per noi è indifferente che le idee espressevi derivino da lui o da un altro; la concezione della vita che ivi si manifesta è la sua.

In questa lettera si legge: « Di tutti coloro che

scrivono e scriveranno come se sapessero che cosa voglio conseguire, (l'abbiano essi sentito da me o da altri o l'abbiano inventato essi stessi) dirò che non bisogna loro credere in nulla. Su questo soggetto non esistono scritti miei nè mai esisteranno; non è da esprimersi a parole come altre dottrine; bisogna occuparsene lungamente e compenetrarsene lo spirito. *Allora è come se si sprigionasse una scintilla che accende nell'anima una luce che si mantiene poi da sè.* Se non vi si trova lo spirito dei Misteri, queste parole sembrano alludere a un'insufficienza retorica, e ciò non sarebbe che una debolezza dell'autore.

Se Platone non scrisse nè volle mai scrivere su questo soggetto, vuol dire che si trattava di cosa su cui lo scrivere è inutile. Si trattava di un sentimento, di una cosa vissuta, di un avvenimento interiore a cui non si può giungere per via di una comunicazione immediata, ma soltanto nutrendone lungamente l'anima e la volontà. Qui si allude all' educazione intima che Platone dava agli eletti. Per essi le sue parole erano di fiamma, mentre gli altri non vi scorgevano che pensieri.

Non è indifferente in che stato d'animo ci troviamo allorchè si leggono i dialoghi di Platone; dipende dall'impressione che producono in noi. All'anima dei discepoli non giungeva soltanto il senso letterale delle esposizioni del maestro; là dov'egli impartiva i suoi insegnamenti, aleggiava l'atmosfera dei Misteri. Dalle sue parole uscivano vibrazioni che si espandevano fin nelle più alte regioni

dell'anima universale; ma l'atmosfera dei Misteri era necessaria, se no si dileguavano senza esser state percepite.

La figura di Socrate forma il centro dei dialoghi platonici. Non si tratta qui del momento storico, ma del carattere di Socrate quale ce lo dipinge Platone.

La morte per la verità ha resa sacra la sua persona. Socrate è morto come solo muore un iniziato, pel quale la morte non è che uno dei tanti momenti della vita. Egli le va incontro come a un avvenimento qualunque, e si comporta in modo che nemmeno nei suoi amici si riscontrano quei sentimenti funebri che di solito si risvegliano in tali occasioni. Fedone ne parla nel dialogo « sulla immortalità dell'anima. »

« Io mi trovavo proprio in uno stato d'animo singolarissimo. Non sentivo nessuna compassione come di solito alla morte di un intimo amico, sì beato egli mi si mostrava negli atti e nelle parole. Ed egli spirò con tanto coraggio e sì nobilmente, da lasciare in me la certezza ch'egli non passava ad altra vita senza missione divina; e che anche là egli si sarebbe trovato bene come altri mai. Perciò non mi prese nessun intenerimento come attender potrebbesi in tal luttuoso caso, nè gaiezza alcuna come solitamente a filosofiche occupazioni. Ma io mi trovava in uno stato straordinario misto di gioia e di tristezza al pensiero che quell'uomo stava per morire. »

E, presso a morire, Socrate ammaestra i di-

scepoli sull' immortalità. Egli, che conosce la vanità della vita, parla qui con un'efficacia superiore a ogni logica e a ogni argomento della ragione.

Non è più un uomo che parla,—quest'uomo sta per trapassare—è la verità eterna che si manifesta per mezzo suo. Là dove una cosa effimera sta per dissolversi nel nulla, là v'è un soffio di quell'aria in cui risuonano le armonie dell'eterno.

In questo dialogo non ci vengon date prove logiche dell'immortalità; lo scopo di tutta la conversazione è di condurre gli amici fino al punto dove essi stessi potranno percepire l' eterno. Le prove, allora, diventano inutili. Come poter dimostrare che la rosa è rossa a colui che la vede? Come provare l'eternità dello spirito a colui il cui occhio lo percepisce? Sono esperienze, processi dell'anima dei quali parla Socrate. E prima di tutto della saggezza stessa.

Cosa vuole colui che vi aspira? Vuol liberarsi da tutto ciò che gli offrono i sensi nell' osservazione quotidiana. È la ricerca dello spirito nelle percezioni dei sensi. Non è questo un fatto che si può paragonare alla morte? Secondo l'opinione di Socrate « coloro, che in giusto modo si occupano di filosofia, aspirano—senza che gli altri se ne accorgano—a morire e ad esser morti. Se questo è vero, sarebbe ben strano se coloro che durante la loro vita han cercato di conseguirlo, una volta arrivativi, se ne corrucciassero. » Socrate, per confermarlo, domanda a un suo amico : « Ti par egli che l'affannarsi a conseguire le soddisfazioni dei sensi—

tale il bere, il mangiare o anche i piaceri carnali— si confaccia a un filosofo? E credi poi che un tal uomo si occupi delle altre cure del corpo, di abiti belli, di scarpe e di altri ornamenti della persona, e ch'egli li stimi o li disprezzi più di quello che ne richieda l'estremo bisogno? Non ti sembra che la preoccupazione di un tal uomo debba dirigersi non verso il corpo, ma allontanarsene e concentrarsi tutta sull'anima?

Il filosofo, dunque, a differenza di tutti gli altri uomini, cerca di liberar l'anima sua dal commercio col corpo. Detto ciò, può soggiungere: « Tanto l'aspirare alla saggezza che il morire hanno questo in comune; che l'uomo, in ambedue i casi, si libera dagli istinti del corpo. E a che cosa si rivolge allora? Si rivolge alla vita dello spirito. Ma può egli domandar allo spirito ciò che gli offrono i sensi? Socrate risponde: « come si forma la cognizione razionale? Il corpo ci è o no d'impiccio nel nostro sforzo verso la conoscenza? Mi spiego: La vista e l'udito, offrono all'uomo qualche verità? O è una semplice metafora che, a dire dei poeti, noi non vediamo nè sentiamo nulla di preciso? Quand'è dunque che l'anima raggiunge la verità? Se la ricerca coll'aiuto del corpo, questo l'inganna.»

Tutto quello che ci è dato conoscere per mezzo dei sensi, è sottoposto al nascere, e questo appunto ci trae in inganno. Ma se, per mezzo della nostra ragione intelligente, ci è dato penetrare fino alla essenza delle cose, esse ci rivelano ciò che racchiudono in sè d'eterno.

I sensi, dunque, non ci mostrano l'eterno. Nel momento in cui ci abbandoniamo interamente ad essi, c'ingannano; l'inganno finisce allorchè esaminiamo, per mezzo della nostra ragione intelligente, quel che essi ci mostrano. Ma la ragione intelligente, come potrebbe essa giudicare le affermazioni dei sensi, se non vivesse in essa qualcosa di superiore a queste percezioni? Dunque il nostro giudizio sulla verità e sulla falsità delle cose è una forza opposta al corpo fisico e che, per conseguenza, non è sottoposta alle sue leggi. Questa cosa non può ubbidire alle leggi del divenire e della distruzione, essa porta in sè la verità.

Ma la verità non ha nè ieri nè domani, non è oggi questo, domani quello, come le cose del mondo fisico. La verità, dunque, è qualcosa di eterno. E il filosofo, distogliendosi da ciò che è mortale per rivolgersi alla verità, si avvicina al tempo stesso all'eterno ch'essa contiene. Concentriamoci interamente nello spirito, e vivremo nella verità. Allora il mondo, intorno a noi, sparisce. « E colui, dice Socrate, che vi riuscirà nel miglior modo è colui che si avvicina a ogni singola cosa il più possibile collo spirito; non permette nè alla vista nè ad alcun altro senso di prender parte alla sua meditazione e cerca afferrar ogni cosa in sè stessa separandola il più possibile dagli occhi e dalle orecchie, anzi da tutto il corpo che non fa che annebbiare la vista dell' anima, impedendole di raggiunger la verità e la conoscenza. La morte non è dunque la liberazione dell'anima dal corpo? Sono

soltanto i veri filosofi che cercano liberar l'anima sempre più. Questo è il gran compito del filosofo: liberare e separare l' anima dal corpo. Stolto sarebbe dunque colui che avvicinandosi alla morte desiderata tutta la vita, si comportasse, all'ultimo momento, pazzamente. Coloro che veramente cercano la saggezza, cercano la morte; e questa è per loro, al contrario di tutti gli altri uomini, ciò che vi è di meno terribile. »

Il rendersi indipendenti dal corpo è, per Socrate, la base di tutta la morale. Chi ne segue le voglie non è morale. «Chi è forte? domanda Socrate. Forte è colui che non si rende schiavo del corpo, ma che, anche a costo d'indebolirlo, ubbidisce alle esigenze dello spirito. E chi ha senno? aver senno non vuol dire restar calmi e indifferenti e non lasciarsi trasportar dalle passioni? Il senno, non è forse di coloro che più disprezzano il corpo e vivono nell'amor della saggezza?» E così è, secondo Socrate, di tutte le virtù.

Socrate passa a caratterizzare la conoscenza razionale. Cos' è la conoscenza in generale? Noi arriviamo senza dubbio alla conoscenza formando giudizi. Ebbene: io mi formo un giudizio su di una cosa qualunque. Io p. es. mi dico: questo qui davanti a me è un albero. Come faccio a dirmi questo? Non vi riuscirò che quando saprò che cosa sia un albero. Dovrò *ricordarmi* del concetto che mi sono formato dell'albero. Un albero è qualcosa di sensibile. Ricordando un albero, ricordo qualcosa di sensibile. Chiamerò una cosa « albero » se so-

miglierà a cose viste prima le quali so che sono alberi. Il ricordo è l'intermediario della cognizione. Il ricordo permette il paragone tra le diverse cose sensibili. Ma la mia cognizione non finisce qui. Vedendo due cose uguali, mi formo un giudizio e dico: queste due cose sono uguali. In realtà però due cose uguali non esistono. Trovo dapertutto una somiglianza, ma soltanto sotto un certo aspetto. *L'idea* della somiglianza sorge dunque in me senza che essa esista in realtà.

Mi aiuta a formarmi un giudizio, come il ricordo di un giudizio mi aiuta ad acquistare una cognizione. Come scorgendo l'albero mi ricordo degli alberi, così, vedendo due cose e considerandole sotto un dato punto di vista, mi ricordo dell'idea d'uguaglianza.

Sorgono dunque in me idee e ricordi che non derivano dalla realtà sensibile. Tutte le cognizioni, che non sono acquistate dalla realtà sensibile, si fondano su tali idee. Tutta la matematica consiste in tali idee. Ben mediocre sarebbe quel geometra che ragionasse soltanto su figure ch'egli vede cogli occhi e tocca con mano. Qui si tratta dunque di idee che non sono prodotte dalla fugace natura, ma che sono generate dallo spirito.

E queste portano in sè il suggello di eterne verità. Quel che insegna la matematica resterà vero eternamente anche se domani rovinasse tutto l'universo per farne poi sorgere uno nuovo. Tali verità non sorgono nell'anima che allorchè essa si concentra in sè stessa.

L'anima dunque è omogenea al vero ed all' eterno, e non al fugace e all'illusorio. Socrate perciò, dice: « Allorchè l'anima medita su sè stessa, comunica con ciò che esiste di puro, d'immortale e invariabile; e sentendosi omogenea a questo, se non è vietato, vi resta e trova tregua al continuo errare, sentendosi essa stessa imperitura e immutabile. Questo è appunto lo stato razionale. Guarda ora se da tutto ciò non risulta che il Divino, l'Immortale, il Razionale, l'Unico, l'Indissolubile e Invariabile non sia ciò che più somiglia all'anima; mentre quel che più somiglia al corpo è l'Umano e il Mortale, l'Irragionevole e Multiforme e il Dissolubile eternamente Variabile... Se dunque questo è vero, l' anima raggiunge l' Immateriale, che è il suo elemento, e il Divino, l'Immortale e il Razionale, e con ciò la beatitudine. È liberata allora dall'errore e dall' ignoranza, dal timore e dal disordinato amore e da tutte le altre umane miserie. Vive, come si esprimono gli Iniziati, il resto del tempo veramente con Dio. » — Non è qui il caso di mostrare tutti i metodi che il Socrate di Platone indica agli amici per raggiungere l' eterno. È sempre lo stesso spirito che li anima. Tutti mostrano che l'uomo trova una cosa quando segue le vie della percezione fisica e un' altra quando lo spirito si concentra in sè stesso. È a questa sorgente originale e pura a cui Socrate invita i suoi fedeli. La trovino e la loro vista interiore si accorgerà che lo spirito è eterno. Socrate morente non dimostra l'immortalità dell'anima, mostra sem-

il puro!

Immateriale

l'anima liberata dal timore e dall'amore disordinato

Socrate morente

plicemente la natura dell'anima. Risulta da questa natura che il divenire e il perire, nascita e morte, nulla hanno che fare con quest'anima. L' essenza dell'anima è il Vero; questo, però, non può nè nascere nè morire. L'anima, dunque, non ha nulla che fare colla morte. Non bisogna dire di ciò che è immortale che non ammette la morte più di quel che il pari non ammetta il dispari? E Socrate soggiunge: « Se l'immortale è imperituro, l' anima, anche passando per la morte, non può perire. L'anima, da ciò che precede, non può perire nè esser morta; come il tre giammai potrà esser pari. »

Si abbracci con un sol colpo d'occhio tutto il dialogo del Fedone e si vedrà che Socrate conduce i suoi uditori alla contemplazione dell'eterno nella personalità umana. Gli ascoltatori sentono i suoi pensieri e si domandano se in loro si trovi qualcosa che possa annuire alle sue idee. Essi fanno quelle obbiezioni che in loro sorgono. Cos'è avvenuto degli ascoltatori, una volta finito il dialogo? Hanno trovato in loro qualcosa che prima non avevano. Non soltanto hanno accettato una verità astratta; hanno progredito nell'evoluzione. Si è animato in loro qualcosa che prima non viveva ancora. Non è da confrontarsi a un' iniziazione? Questo spiega perchè Platone abbia esposto la sua filosofia in forma di dialoghi. Questi dialoghi non sono altro che la forma letteraria per ciò che avveniva nei luoghi sacri dei Misteri. Quel che Platone ci dice in molti punti, ci persuade interamente. Platone ha voluto essere nell' insegnamento filosofico

ciò che l'iniziatore era nei Misteri, per quanto la filosofia possa comunicare la verità. E come si sente d'accordo coi Misteri! Non si ritiene sulla via giusta, che allorquando riesce a condurre colui che sta per esser iniziato là dove deve arrivare.

Nel Timeo si esprime così: « Tutti quelli che in certo qual modo abbiano sentimenti sinceri, invocano gli deî nelle grandi e nelle piccole intraprese; noi però che abbiamo in animo d'insegnare sull'universo in quanto è stato creato o increato, dobbiamo ancor più — se non ci siamo interamente ingannati — invocare e pregare gli deî e le dee di aiutarci a insegnar prima secondo la volontà loro e poi conforme a noi stessi ». E a chi segue questa via, Platone promette « che la divinità salvatrice farà trovare, per mezzo di chiari insegnamenti, la soluzione delle astruse ricerche ».

*
* *

È specialmente il « Timeo » che ci mostra il carattere mistico delle concezioni platoniche. Già al principio di questo dialogo si parla di un' Iniziazione. Solone è iniziato da un sacerdote egiziano nell'evoluzione dell'universo e nel senso allegorico dei miti tramandatici dalla tradizione e che contengono verità eterne. « Gli uomini furono già sterminati molte volte, — dice a Solone il sacerdote egiziano — e lo saranno ancor molte volte in avvenire; o dal fuoco, o dall'acqua o da altre cause

minori ma innumerevoli. Presso di voi si racconta che Fetonte, figlio di Apollo, montò una volta sul carro del padre, ma non sapendo guidarlo, il carro del sole sviò. Tutte le cose sulla terra furono distrutte dal fuoco, e lui stesso cadde colpito dal fulmine. Questo racconto sembra una favola, ma contiene una verità. Allorchè i corpi celesti, che girano intorno alla terra, cambiano i loro movimenti, le cose che si trovano sulla terra sono distrutte dal fuoco. Questi avvenimenti hanno luogo a epoche determinate, separate da lunghi spazi di tempo. Questo passo del Timeo ci mostra chiaramente in che modo l'iniziato interpretava i miti popolari; ne riconosceva le verità contenute nei simboli. Il Timeo ci mostra il dramma della formazione del mondo. Chi ne segue le tracce giunge all'idea della forza originale creatrice di ogni cosa. È difficile trovare il creatore e il Padre del gran Tutto; e, trovatolo, impossibile farlo conoscere chiaramente a ognuno. Il Mysto sapeva ciò che significava questa « impossibilità ». Essa allude al dramma divino. Dio non si manifesta che nella natura. Solo colui può avvicinarglisi che ha risvegliato il divino in sè stesso. Non si può dunque far comprender ciò a tutti colla stessa facilità. Ma anche a colui che gli si avvicina Dio non appare in persona. È ciò che afferma il Timeo. Il Padre ha formato l'Universo col Corpo e coll'Anima del Mondo. Rinunciando alla sua vita propria si è diffuso nelle cose e ha creato gli elementi mescolandoli armoniosamente in proporzioni perfette. Così nacque il Corpo

Per poter conoscere la 2ª vita bisogna morire alla 1ª vita



necessità di morire

del mondo, e l'Anima del mondo si è distesa su di lui *in forma di croce*. Essa è il Divino nell' Universo. È morta in croce affinchè il mondo possa esistere. Platone può dunque chiamar la Natura la tomba di Dio. Cercando di liberare l'Anima del mondo crocifissa nella Natura, l'uomo riconosce questa Natura nella sua vera luce.

Questa deve risuscitare dalla morte, svegliarsi dall' incantesimo. Dove risusciterà? Soltanto nell'anima dell'uomo iniziato. Così la Saggezza trova il vero rapporto col cosmo. La risurrezione, la redenzione di Dio: ecco la conoscenza. Nel Timeo si segue l'evoluzione dell'universo dallo stato imperfetto allo stato perfetto. Il pensiero ci mostra questo processo ascendente. Gli esseri progrediscono. Dio progredisce con essi. Il divenire è una resurrezione di Dio dalla tomba. Alla fine appare l'uomo. Platone mostra che coll'uomo entra in scena qualcosa di nuovo. Vero è che l'Universo tutto è divino; e l'uomo non è più divino degli altri esseri. Ma negli altri esseri Dio non esiste che allo stato latente; nell' uomo Dio si manifesta. Alla fine del Timeo si legge: « Ed ora vorremmo anche sostenere che la nostra dissertazione sull'Universo ha raggiunto il suo scopo. Abbiamo visto il mondo popolarsi di esseri viventi mortali e immortali quali li abbiamo descritti e divenir esso stesso un essere di questo genere che abbraccia tutte le cose visibili; un'imagine del Creatore e di Dio percettibile ai sensi. È diventato così il mondo più grande, il migliore, il più bello e il più perfetto; il mondo sortito dall'unità primordiale, dall' Universo ».

Resurrezione

Redenzione

Dio non esiste che allo stato latente

Ma questo mondo, figlio dell'Unità, questo mondo, nato Unico, non sarebbe perfetto se non avesse, tra le altre, anche l'imagine del creatore. Ora quest'imagine non può esser concepita che dall'anima umana. Dio Padre, lo spirito infinito, dimora inaccessibile nelle profondità dell'arcano; ma il Figlio che discende da Dio, che vive nell'anima e che è simile al Padre: ecco il Dio a cui l'uomo può dar vita. Filone d'Alessandria, detto al suo tempo Platone risuscitato, chiama « Figlio di Dio » la Saggezza nata dall'uomo, saggezza che vive nel mondo e che contiene la ragione manifestata da lui. Questa Ragione Universale, questo Logos, appare da prima come il libro in cui è « notato e registrato lo stato del mondo ». Appare poi quale « Figlio di Dio »: « Imitando le vie del Padre il Figlio crea le Forme contemplando gli Archetipi. ». Filone, imitando Platone, rivolge la parola a questo Logos come al Cristo: « Poichè Dio è il primo e unico Re dell'Universo, la via che conduce a Lui è detta, a ragione, « Via Reale ». Considera tale la Filosofia.... quella via seguita dagli antichi asceti che riuscivano a liberarsi dal fascino del piacere, dedicandosi al culto nobile e serio del Bello. Questa « Via Reale », da noi chiamata filosofia, è detta dalla Legge: « La Parola e lo spirito di Dio ».

Il mettersi su questa via che conduce al Logos —il Figlio di Dio—è, per Filone, pari a un'iniziazione. « Non mi perito dire ciò che più volte mi è accaduto. A volte, allorchè cercavo, come di solito, di notare i miei pensieri filosofici e chiara-

mente vedevo ciò che vi sarebbe stato da stabilire, trovavo il mio spirito sterile e rigido, di modo che dovevo smettere senza riuscirvi; al tempo stesso, però, non potevo fare a meno di sentire quella forza misteriosa che dà realtà al pensiero e penetra il fondo dell'anima umana. Altre volte mi mettevo al lavoro a testa vuota e arrivavo senza sforzo alla pienezza; i pensieri volavan giù dall'invisibile come fiocchi di neve o grani di semenza e una forza divina s'impossessava di me e mi rapiva in modo ch'io non sapevo più dove mi trovassi, chi fosse presso di me e chi io stesso mi fossi, nè sapevo ciò che dicessi o scrivessi. Trovavo allora la forza dell'esposizione, una chiarezza sublime, padronanza della materia, come se la vista interiore vedesse ogni cosa in una luce più viva ».

Questa descrizione illustra il carattere della conoscenza dell'Iniziato. Allorchè il Logos si sveglia nel suo spirito, la sua anima si confonde col divino.

Anche le seguenti parole rendono chiaramente questo pensiero: « Quando lo spirito, preso d'amore, spicca il volo verso ciò che vi è di più santo, in uno slancio di gioia, munito d'ali divine, dimentica il resto e sè stesso. Animato dal soffio di Colui di cui egli è satellite e servitore, non respira più che per mezzo di Lui e gli offre come incenso la sua virtù più pura e più santa ».

VOLO

Per Filone non vi sono che due vie: o si segue soltanto quel che riconoscono i sensi, ciò che offrono il ragionamento e la percezione, e allora ci si limita alla propria personalità, ci si allon-

SPIRITO CHE SPICCA IL VOLO

tana dal cosmo. Oppure si riconosce la forza universale cosmica; e si sente allora animarsi l'Eterno nella personalità propria. « Colui che vuol sfuggir a Dio, — dice ancora il filosofo di Alessandria — cade nelle mani proprie; poichè c'è da considerare due cose: lo spirito universale che è Dio, e lo spirito proprio; quest'ultimo, se vuol sfuggire a sè stesso, si rifugia nello spirito universale. Poichè chi sfugge al proprio spirito ne riconosce la nullità e si dà tutto a Dio; ma chi si allontana da Dio rinnega la Causa prima e ritiene sè stesso per la causa di tutto quel che esiste ».

La visione platonica dell'Universo è nel medesimo tempo una conoscenza della verità e una religione. Essa mette la conoscenza in rapporto con ciò che l'uomo raggiunge di più sublime per mezzo del sentimento. Platone dà valore alla conoscenza soltanto quando questa riesce a soddisfare interamente il sentimento. Essa è allora più che scienza, diventa un'essenza di vita. È un uomo superiore nell'uomo; in quell'uomo di cui la personalità non è che una pallida imagine. Nell'uomo stesso sorge quello che lo sorpassa, l'uomo primordiale e trascendente. E con ciò la filosofia platonica esprime un altro arcano dei Misteri.

Il Padre della Chiesa Ippolito allude a questo segreto nel modo seguente: « Ecco il grande segreto dei Samotraci (i custodi di un certo culto dei Misteri) che non si può esprimere e che solo gli Iniziati conoscono. Questi però parlano di Adamo come del loro avo e dell' Uomo originario universale ».

Anche il « dialogo sull'amore », il « Simposio » ci presenta un' iniziazione. Qui l'amore appare come l'Annunziatore della Saggezza. Se la Saggezza è la Parola, (Logos), il Figlio dell'eterno creatore dei mondi, l'amore ha un rapporto materno con questo Logos.

Prima che una sola scintilla di questa fiamma di Saggezza si accenda nell'anima umana, bisogna che in essa si manifesti l'ardore intimo, lo slancio verso Dio. Bisogna che il divino attiri l'uomo senza ch'egli lo sappia, finchè questo, divenutone cosciente, lo riconosca quale sua più alta beatitudine. Quel che Eraclito chiama « demonio » (v. s.) si congiunge qui all'idea dell'amore. Nel « Simposio » alcune persone di condizione e d'idee ben diverse scambiano i propri pensieri sull'amore: l'uomo comune, il politico, lo scienziato, il commediografo Aristofane e il grave poeta Agathon. Secondo le esperienze fatte ognuno d'essi ha le proprie idee sull'amore.

Il modo in cui si esprimono ci mostra a che altezza si trovi il loro demonio. Gli esseri sono attratti l'un verso l'altro dall'amore. L'Unità divina si è diffusa nella varietà, nella molteplicità delle cose; e questa aspira, per mezzo dell'amore, a raggiungere di nuovo l'Unità, l'armonia. L'amore ha dunque in sè qualcosa di divino; e si comprende l'amore secondo il grado in cui si partecipa a questo divino. Dopo che tutte quelle persone, una dopo l'altra, hanno espresso i propri pensieri sull'amore, secondo il proprio grado d'evoluzione, è

Socrate che prende la parola. Egli considera l'amore dal punto di vista dell'uomo che cerca la conoscenza. Per lui l'amore non è un Dio; ma è qualcosa che conduce l'uomo a Dio. Eros, l'amore, non è un dio per lui. Un dio è perfetto, è la Bellezza e la Bontà. Eros, però, non ha che il desiderio della Bellezza e della Bontà; è tra l'uomo e Dio. È un « demonio », un intermediario fra il terrestre e il divino. Si osservi, — e ciò è importante, — che Socrate, parlando, non dice di esprimere i propri pensieri. Egli non racconta che quel che gli ha detto una donna piena di saggezza *come una rivelazione*. È un'arte divinatoria che gli porta la sua concezione dell'amore. Diotima, la sacerdotessa, ha risvegliato in Socrate quella forza demonica che lo condurrà al divino. Lo ha « iniziato ».

Questo tratto del « Simposio » è significantissimo. Chi è dunque la maga che ha risvegliato in Socrate quel « demonio »? Questa donna è più di una semplice allegoria. Nessuna maga reale potrebbe risvegliare nell'anima quel demonio, se non ne esistesse già prima la forza nell'anima stessa. È nell'anima di Socrate che dobbiamo cercare questa « maga ». Ma ci dev'essere un motivo per personificare ciò che risveglia nell'anima il demonio. Questa forza non agisce come le altre forze dell'anima: è la forza dell'anima che precede la Saggezza che Socrate personifica nella maga. È il principio materno che dà vita al Figliuolo di Dio, alla Saggezza, al Logos. La forza dell'anima incosciente che conduce il Divino alla coscienza, si presenta qui come l'elemento femminile.

L'anima ancor priva di saggezza è la madre di ciò che conduce al divino. Questo ci conduce a una concezione importante della mistica. L'anima è riconosciuta come madre del Divino. Essa, benchè incosciente, conduce l'anima al divino colla necessità di una forza della natura. Un raggio di luce illumina l'idea che la saggezza dei misteri si faceva della mitologia greca. Il mondo degli deî nasce nell'anima. L'uomo considera come suoi deî l'imagine ch'egli si forma di essi. (v. s.) Ma deve procedere a un'altra concezione: trasformare in imagini di deî anche quella forza divina che agiva in lui già prima d'aver creato le imagini dei numi. Dietro il divino c'è la madre del divino; e questa non è altro che la forza dell'anima umana. Ecco perchè l'uomo ha aggiunto le dee agli deî. Si consideri il mito di Dionisio in questa luce. Dionisio è il figlio di Giove e di una madre mortale: Semelè. Giove sottrae alla madre, percossa dal fulmine, il figlio ancora informe, celandolo, fino a perfetta formazione, nel proprio fianco. Giunone, la madre degli deî, istiga i Titani contro Dionisio. Questi uccidono il fanciullo tagliandolo a pezzi. Ma Minerva ne salva il cuore, ancora palpitante, e lo porta a Giove. Egli, con esso, dà vita al figlio per la seconda volta. Questo Mito ci mostra chiaramente un processo che ha luogo nel più profondo dell'anima umana. E chi parlasse come il sacerdote egiziano che ammaestra Solone sulla natura di un Mito (v. s.) dovrebbe dire: « Per quanto da voi si racconti che Dionisio è nato da un dio

Il cuore di Dionisio
La Legge ne salva il cuore salvato da Minerva

e da una madre mortale, che fu ucciso e tagliato a pezzi e richiamato alla vita una seconda volta, e che ciò sembri una favola, il vero è che questo significa la nascita del divino e le sue vicende nell'anima umana. Il divino si congiunge all'anima umana terrestre effimera. Appena questo elemento divino-dionisiaco comincia ad animarsi, l'anima sente un ardente desiderio di riconoscere la propria natura. La coscienza bassa, che si mostra sotto imagine di una dea, Giunone, ingelosisce di questo schiudersi della natura superiore e incita la natura inferiore dell'uomo (i Titani). Il Dio ancora informe è messo a pezzi. Così il divino è presente nell'uomo, nei sensi e nella scienza sminuzzata.

Ma se nell'uomo la saggezza superiore (Giove) è forte abbastanza da poter essere attiva, questa veglierà su quell'essere ancora informe, prodigandogli mille cure, finchè rinascerà quale secondo figlio di Dio (Dionisio). Così dalla scienza, la forza divina sminuzzata nell'uomo, nasce la saggezza indivisibile che è il Logos, il Figlio di Dio e di una madre mortale—l'anima umana peritura — che inconsciamente aspira al Divino.

Come la Saggezza platonica si concatena al mito greco, così il mito si ricongiunge alla Saggezza dei misteri. Gli deî creati erano l'oggetto della religione popolare; la storia della loro formazione era il segreto dei Misteri. Non è, dunque, da meravigliarsi se il divulgare un tal segreto fosse considerato pericolosissimo. Si tradiva con ciò l'origine degli deî del popolo.

## CAPITOLO QUINTO

### LA SAGGEZZA DEI MISTERI E IL MITO.

---

Il mysto cercava in sè stesso le forze e le entità superiori che l' uomo ordinario non conosce. Egli posava a sè stesso la gran questione sulle forze e sulle leggi spirituali che superano l'anima inferiore. L'uomo, colla sua intelligenza logica e limitata ai sensi, crea gli dei, e, accortosene, li nega. Il mysto riconosce d'aver creato degli Dei; comprende il perchè li nega; e riconosce la legge naturale che presiede a tale creazione. È come se la pianta diventasse repentinamente cosciente e imparasse a conoscere le leggi del suo proprio sviluppo. Se conoscesse le proprie leggi, i rapporti verso sè stessa cambierebbero. Quel che sente il poeta lirico quando canta una pianta, quel che pensa il botanico allorchè ne cerca le leggi, la pianta cosciente lo vedrebbe fluttuare dinanzi a sè come un ideale.

Così è del mysto quanto alle leggi e alle forze che agiscono in lui. Egli superandosi, creerà scientemente, qualcosa di divino. E gli iniziati giudicavano in questo modo ciò che il popolo aveva creato superando la natura; volevano riconoscere le leggi di quel mondo mitologico. In un imagine divina, in un mito cercavano una verità superiore.

Si consideri un esempio: Gli Ateniesi erano stati forzati a consegnare tutti gli otto anni a Minosse, re di Creta, sette fanciulli e sette fanciulle. Questi venivano dati in pasto a un mostro terribile, il Minotauro.

La terza volta fu Teseo, il figlio del re, a portare a Creta il triste tributo. Sbarcato a Creta, la figlia del re, Ariadne, prese a proteggerlo. Il Minotauro si trovava nel Labirinto dal quale, una volta entratovi, nessuno poteva più uscirne. Teseo per liberare la patria dal vergognoso tributo, doveva entrare nel Labirinto nel quale veniva gettata la preda e uccidere il Minotauro. Ne assunse l'incarico, e, ucciso il nemico terribile, riuscì a salvarsi coll' aiuto di un gomitolo di filo datogli da Ariadne.

Al mysto doveva svelarsi come lo spirito creatore dell'uomo riesca a tessere una tale leggenda. Come il botanico osserva il crescere della pianta per scoprirne le leggi, così doveva egli scrutare lo spirito creatore. Dove il popolo creava un mito, là doveva cercare una verità, un'espressione di saggezza. Sallustio ci mostra il contegno del mysto di fronte a un mito: « Si potrebbe, dice, chiamare

La verità sotto il velo del mito
oltre il velo del mito



il mondo intero un mito che contiene, in modo visibile, i corpi delle cose, e il mondo invisibile, quello che ne comprende le anime e gli spiriti.

Se la verità sugli dei fosse rivelata a tutti, gli sciocchi non comprendendola, la disprezzerebbero; i più intelligenti la prenderebbero leggermente. Se la verità, invece, si presenta sotto il velo del mito, è sicura dal disprezzo e serve di stimolo alla filosofia. Allorchè si ricercava, quale addetto ai misteri, il senso di un mito si sapeva d'aggiungere ad esso qualcosa che non esisteva nella coscienza del popolo; si sentiva di superare questa coscienza come il botanico si eleva al di sopra della pianta che cresce. Si diceva tutt'altro di quel che esprimeva la coscienza mitica; ma si sapeva di dire una verità più profonda espressavi simbolicamente. L'uomo si trova di fronte alla sensualità come a un mostro nemico, a cui sacrifica i frutti della personalità. Essa ci ingoia, e seguita a farlo finchè si risveglia nell'uomo il domatore (Teseo). La conoscenza gli offre il filo che gli farà ritrovar la via nel labirinto della sensualità una volta entratovi per uccidere il nemico. In questa vittoria sulla sensualità è espresso il mistero della conoscenza umana. Il mysto conosce questo mistero; esso mostra una forza della personalità umana che la coscienza inferiore non riconosce, ma che agisce in essa creando il mito; questo ha la medesima struttura della verità mistica. È questa verità che il mito simbolizza.

Cosa contengono dunque i Miti? Qualcosa che I MITI!

è creato dallo spirito, dall'anima. L'anima ha leggi stabilite; per superarsi ha bisogno di agire in un certo modo. Nel Mito lo fa in imagini; ma queste imagini sono create secondo leggi inerenti dall'anima. Si potrebbe anche esprimersi così: Allorchè l'anima supera la coscienza mitologica per avanzare a verità più profonde, queste prendono allora il medesimo carattere dei miti; è la stessa forza che li forma.

Sui rapporti che esistono tra le concezioni mitico-allegoriche e le verità superiori insegnate dai sacerdoti iniziati d'Egitto parla Plotino, filosofo della scuola neo-platonica (204 - 269 dopo Cr.) come segue:

« Nella ricerca rigorosa della verità e nell'esposizione che ne fanno liberamente ai loro discepoli, i saggi egiziani non si servono di segni grafici che imitano voce e parole, ma tracciano figure, e rivelano nei loro tempî il pensiero che ogni cosa contiene nei contorni di quelle imagini, di modo che ogni imagine racchiude in sè scienza e saggezza. È una verità cristallizzata in un Tutto omogeneo e trasparente. Poi si estrae l'idea dalla imagine e si cerca il perchè sia così e non altrimenti. »

Per trovare in che relazione la mistica stia coi racconti mistici, bisogna considerare in che rapporto stesse il mito colle concezioni di coloro la cui saggezza si ricollega a quella dei Misteri. Un'armonia perfetta si trova presso Platone. Il suo modo di spiegare i miti e di servirsene nel suo insegna-

mento, ci è d' esempio. (v. s.) Nel « Fedro », un dialogo sull' anima, vien citato il mito di Borea. Quest'essere divino, personificato nel vento impetuoso, vide un giorno la bella *Orithya*, figlia dell'attico re *Erecteo*, che stavà cogliendo fiori colle compagne. Innamoratosene, la rapì e la portò nella sua grotta. Platone, in questo dialogo, induce Socrate a respingere un' interpretazione puramente razionale di questo mito. Secondo questa, una tale poetica narrazione non sarebbe che l' espressione simbolica di un semplice fatto esteriore e naturale. Il vento impetuoso avrebbe sbattuto la fanciulla gettandola giù dalla roccia. « Tali spiegazioni — dice Socrate—non sono che sottigliezze erudite per quanto in voga oggi giorno..... chi interpreti una figura mitologica in questa maniera bisogna, per conseguenza, che interpreti così anche tutte le altre, cogli stessi dubbi e colla stessa naturale spiegazione..... ma se anche un tal lavoro fosse possibile, non dimostrerebbe una felice disposizione in colui che lo fa, ma soltanto un po' di spirito, un'intelligenza paesana e una ridicola leggerezza. Lascio perciò tali ricerche e seguo anch'io quello che comunemente si crede dei miti. Non esamino essi, *ma me stesso*, e mi domando, se, per caso, non fossi io pure un mostro, più complicato e confuso di una chimera, più selvaggio di Tifone, oppure se rappresento una creatura semplice e mansueta a cui è stato dato anche una parte di natura divina. »

MITO DI BOREA

Questo mostra come Platone non volesse accettare una interpretazione materiale e razionale dei

miti. Si osservi poi com'egli si serva dei miti per esprimere le proprie idee, là dove parla della vita dell'anima, dove si eleva su ciò che è vano per cercare in essa l'eterno, là dove le imagini non sono più generate dalle percezioni dei sensi nè dal ragionamento.

Il « Fedro » parla dell'eterno nell'anima. Essa vien paragonata a un carro tirato da una pariglia di cavalli alati guidati da un conduttore. Uno dei cavalli è paziente e saggio, l'altro caparbio e impetuoso. Se il carro incontra un ostacolo, quello ribelle ne approfitta per far difficoltà all'altro e sfidare il conduttore. Giunti là dove la pariglia dovrebbe seguire gli dei nelle vie del cielo, il cavallo cattivo mette ogni cosa sottosopra. Se sarà il più forte, il carro non potrà seguire gli dei; se è il più debole, sarà vinto dal cavallo buono e il carro potrà entrare, senza ostacoli, nel regno del soprannaturale. Così è dell'anima che non entra mai nel regno dei cieli senza difficoltà. Alcune anime si elevano più, altre meno a questa intuizione dell'eterno. L'anima che ha visto l'altro mondo resta intangibile fino al prossimo giro; quella che—per via del cavallo ribelle—non ha veduto niente, dovrà provare di nuovo.

In questi viaggi sono sottintese le diverse incarnazioni dell'anima. Uno di quei viaggi significa la vita dell'anima in una personalità. Il cavallo ribelle rappresenta la natura inferiore, quello saggio la natura superiore; il conduttore è l'anima che aspira alla vita divina. Platone, per rappresentare

l'anima eterna nelle diverse trasformazioni, si serve del mito. E così per mostrare l'intimo dell'uomo, ciò che non si percepisce coi sensi, Platone, in altri scritti, si attiene al mito, alla narrazione simbolica.—Platone si trova qui in pieno accordo colla maniera di esprimersi mitico - simbolica di altri. Nell'antica letteratura indiana si trova una parabola attribuita a Budda. Un uomo che ama la vita e i piaceri dei sensi e non vuol morire a nessun costo, vien perseguitato da quattro serpenti. Una voce gli ordina di dar loro da mangiare di tanto in tanto e di far loro fare il bagno. L'uomo, che ha paura dei serpenti, si mette a fuggire. Ecco di nuovo la voce che gli dice di esser perseguitato da cinque assassini; ed egli seguita a fuggire. La voce lo avverte che un sesto assassino sta per mozzargli la testa con una sciabola sguainata. Ed egli riprende la corsa. Arriva a un paese deserto. Una voce gli dice che quanto prima sarà saccheggiato dai ladri. Seguitando a fuggire arriva a un luogo inondato. Su questa riva non si sente al sicuro: fabbrica una barca di paglia, legna e foglie e tocca l'altra riva. Ora è al sicuro; si è fatto bramino. Ecco il significato della parabola: L'uomo, prima arrivare al divino, deve passare per diversi stati. I quattro serpenti sono i quattro elementi: fuoco, acqua, terra e aria. I cinque assassini sono i cinque sensi. Il paese deserto è l'anima libera dalle impressioni dei sensi, ma non ancora al sicuro in sè stessa. Se la natura inferiore se ne impadronisce, è perduta. L'uomo deve costruire la navi-

cella che, attraversando la corrente delle cose mortali, lo porta dalla riva della natura terrestre a quella della natura divino - eterna.

Si consideri allo stesso modo il Mistero egiziano di Osiride. Osiride era diventato, a poco a poco, una delle divinità più importanti. La sua imagine aveva offuscato altri imagini di dei consacrate dal popolo, e intorno a lui e alla moglie sua Iside si formò un ciclo di miti importantissimo. Osiride era figlio del dio del sole, Tifone - Set suo fratello e Iside sua sorella. Osiride sposò sua sorella regnando con essa sull'Egitto. Il tristo Tifone, riflettendo sul modo di uccidere Osiride , fece fare una cassa della lunghezza precisa del corpo di Osiride. Durante un banchetto la cassa venne offerta in dono a colui che vi ci sarebbe entrato esattamente. Osiride solo aveva la giusta misura. Egli vi entrò. Allora Tifone e i suoi compagni vi si precipitarono sopra, chiusero la cassa e la gettarono nel fiume. Iside, venuta a sapere l'orribile fatto, vagò disperata cercando il corpo del marito. Trovatolo, ricadde nelle mani di Tifone. Egli lo divise in quattordici pezzi che furono dispersi in luoghi diversi. Si mostrarono in Egitto alcune tombe di Osiride; in molti luoghi si diceva trovarsi parti del Dio sepolte. Osiride stesso però risalì dall'Erebo, e vinse Tifone. Uno dei suoi raggi cadde su Iside che concepì il figlio Oro.

E ora si confrontino, con questo misto, le concezioni del filosofo greco Empedocle (490-430 av. Cr.). Egli suppone che l'Essere Originario venne spar-

tito nei quattro elementi : fuoco, acqua, terra e aria o nella molteplicità degli esseri. Egli mette di fronte due forze che dànno origine, in questo mondo, al nascere e al morire; l'amore e la lotta. Empedocle dice degli elementi : « Essi non cambiano, ma me-
« scolandosi formano gli uomini e tutti gli altri
« innumerevoli esseri; ora raggruppandosi, attratti
« dall'amore, per formare un organismo, ora sepa-
« rati e dispersi dall'odio e dal contrasto. » Cosa sono, dunque, le cose del mondo , secondo Empedocle ? Sono gli elementi mescolati in modo diverso. Non potevano nascere che col separarsi dell' Essere Primordiale in queste quattro entità.

Questo Essere Primordiale si è dunque diffuso negli elementi. Ogni singola cosa è una parte di questa divinità diffusa nel Tutto. Ma questa divinità vi è occulta; ha dovuto prima morire per dar vita alle cose. E queste , che sono ? Sono mescolanze di elementi divini la cui struttura è formata dall'amore e dalla lotta. Empedocle lo esprime chiaramente :

« La prova ne è la struttura delle membra umane.
« Da prima gli elementi che il corpo possiede nel suo fiorire
« Si combinano in un tutto per la forza d'amore.
« Poi, divisi l'un dall'allro dalla lotta e il dissenso
« Errano separati ai confini della vita.
« Così vivono e muoiono le piante, i pesci del mare
« La selvaggina dei monti e gli uccelli portati dalle ali.»

L'idea di Empedocle non può essere che questa: il Saggio ritrova l'unità divina sepolta nel mondo,

morendo alla propria individualità sensibile

nascosta sotto i nodi inestricabili dell'amore e della lotta. Ma per trovare il divino bisogna che l'uomo stesso sia divino. Poichè, secondo Empedocle, l'uguale non può esser riconsciuto che dall' uguale. Questi versi di Goethe esprimono la sua convinzione filosofica :

« Wär'nicht das Auge sonnenhaft,
« Wie könnten wir das Licht erblicke n?
« Lebt'nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
« Wie könnt'uns Göttliches entzücken ? »

Se l'occhio non fosse d'essenza solare
come potrebbe veder il sole ?
Se la forza stessa di Dio non vivesse in noi,
Come potrebbe attirarci il divino ?

Queste idee sul mondo e sull'uomo che si elevano al di sopra delle percezioni dei sensi, il mysto le ritrova nel mito di Osiride. La forza creatrice divina si è diffusa nel mondo e si è manifestata nei quattro elementi. Dio (Osiride) è morto. L' uomo lo farà risuscitare per mezzo della conoscenza che è di natura divina; lo ritroverà quale Oro (il Figlio di Dio, il Logos, la Saggezza) nella lotta tra l'odio e l'amore (Iside). Empedocle esprime in forma greca la sua profonda convinzione per mezzo di concezioni che si ricollegano al Mito. Egli chiama l'amore Afrodite; e l'odio Neikos; essi compongono e scompongono gli elementi.

Da questo punto di vista si scopre il filo d'Ariadne, che conduce a traverso il labirinto dei miti

greci. Si veda la favola di Ercole. Le dodici fatiche che gli si impongono ci si mostrano in una luce superiore se si pensa che prima dell' ultima, la più difficile, egli si fa iniziare nei Misteri di Eleusi. È incaricato dal re di Micene Euristeo d'andare a prendere dall'inferno il cane infernale Cerbero e di ricondurvelo. Per scendere nell'Averno bisogna che Ercole sia iniziato. I Misteri facevano passar l'uomo a traverso la morte delle cose periture, cioè a traverso l'inferno, e coll'iniziazione salvavano dalla perdizione l' eterno in lui. Egli, come iniziato, poteva vincere la morte. Ercole trionfa, come iniziato, dei pericoli del mondo inferiore. Questo ci fa interpretare anche le altre sue gesta quali processi dell'evoluzione dell'anima. Vince il leone nemico e lo porta a Micene; ciò vuol dire che riesce a vincere la forza puramente fisica nell' uomo, domandandola.

Poi uccide l' Idra dalle nove teste. La vince dandole fuoco, e immerge le frecce nel fiele di essa rendendole così infallibili. Ciò significa che trionfa della scienza inferiore, della scienza sminuzzata che deriva dai sensi! Ne trionfa col fuoco dello spirito, e con ciò che ha imparato da questa scienza inferiore, trova la forza di veder tutte le cose coll' occhio vittorioso dello spirito. Ercole si impadronisce della cerva di Artemide. Questa è la dea della caccia. Tutto ciò che la libera natura può offrire all'anima, Ercole lo conquista e lo sottomette. In questo modo possono essere interpretate anche le altre fatiche senza bisogno di spiegarle tratto per tratto allegoricamente.

Il senso, in generale, allude all'evoluzione interiore, e le singole narrazioni sono ordinate secondo questo senso. Vero è che bisogna tener conto anche della fantasia dei poeti che hanno illustrato il mito. Un'interpretazione simile si può dare anche alla spedizione degli Argonauti. Frigio e la sorella Ella, figli di un re della Beozia, erano maltrattati da una matrigna. Gli dei inviarono loro un montone dal vello d' oro che li portò via a volo. Arrivati allo stretto tra l' Europa e l'Asia, Ella affogò. Lo stretto, perciò, si chiama Ellesponto. Frigio arrivò dal re della Colchide sulla sponda orientale del Mar Nero; e sacrificò il montone agli dei regalandone il vello al re Aete. Questo lo fece appendere in un boschetto guardato da un dragone terribile. L'eroe greco Giasone, accompagnato da altri eroi, Ercole, Teseo, Orfeo, si propone d' impadronirsi del vello che si trovava nella Colchide. Aete, prima di permetterglielo, lo incarica di gravi lavori. Ma Medea, la figlia del re, che conosce le arti magiche, gli viene in aiuto. Egli doma due tori che gettan fuoco dalle narici; ara un campo seminandovi denti di drago che fanno sortir dal suolo guerrieri armati. Consigliato da Medea getta una pietra fra essi e ciò li aizza a uccidersi reciprocamente. Con un sonnifero portatogli da Medea Giasone addormenta il dragone e riesce così a impadronirsi del vello d'oro. Con esso si rimette in viaggio per la Grecia; Medea, sua sposa, lo accompagna. Il re insegue i fuggenti. Medea, per trattenerlo, uccide il fratellino Absirto gettandone in

mare le membra. Aete si ferma a raccoglierle. Così i due fuggitivi raggiungono, col vello, la patria di Giasone. Ogni singolo fatto richiede un' interpretazione del senso profondo che contiene. Il vello è qualcosa che fa parte dell'uomo e che è preziosissimo per lui. L' uomo ne è stato separato nel passato e per riacquistarlo bisogna che superi forze terribili. Così è dell'eterno nell' anima umana. Fa parte dell'uomo. Ma questo ne è separato dalla natura inferiore. Se riesce a superarla, ad assopirla, lo riacquista.

Ciò gli sarà possibile se la propria coscienza (Medea) gli verrà in aiuto colla sua magica forza. Medea è per Giasone quel che Diotima fu per Socrate quand'essa lo ammaestrò nell'amore. (v. s.). La saggezza propria all' uomo ha la virtù magica di arrivare al divino dopo aver superato il mortale. La natura inferiore non produce che qualcosa di inferiore, — i guerrieri armati — superati dalla forza spirituale — il consiglio di Medea. Ma raggiunto l'eterno — il vello—l'uomo non è ancor in sicurtà; bisogna che sacrifichi una parte della sua coscienza (Absirto). È il mondo esteriore che lo richiede e che noi non possiamo comprendere che nella sua varietà.

La leggenda di Prometeo è, dal punto di vista esoterico, di speciale interesse. Prometeo e Epimeteo sono figli del Titano Giapeto. I Titani sono figli della più antica generazione di dei, di Urano (il Cielo) e di Gea (la terra). Crono, figlio dei Titani, scaccia suo padre dal trono strappando a sè

il regno del mondo. In cambio è soggiogato, insieme agli altri Titani, dal figlio suo, Giove. E Giove diventa il capo degli dei. Prometeo, nella lotta contro i Titani, è dalla parte di Giove. Questo, consigliato da Prometeo, esilia i Fitani nell'Averno. Ma in Prometeo seguitano a vivere i sentimenti dei Titani e non è amico di Giove che in parte. Allorchè questo vuol sterminare gli uomini per via della loro arroganza, Prometeo viene loro in aiuto, insegna loro l'arte dei numeri e dell' alfabeto e tutte le arti che conducono alla civiltà, specialmente l'uso del fuoco. Ciò infuria Giove contro Prometeo.

Vulcano, figlio di Giove, è incaricato di formare un'imagine di donna di somma bellezza che gli dei adornano di ogni bella qualità. È chiamata Pandora, quella che ha tutti i doni. Ermete il messaggero divino, l' accompagna da Epimeteo, il fratello di Prometeo. Essa gli porta in dono una cassettina come regalo degli dei. Epimeteo accetta il regalo nonostante Prometeo gli abbia consigliato di non accettar nessun dono dagli dei. Aperta la cassettina, ne volano fuori ogni sorta di tormenti che ricadono sugli uomini. Non vi resta dentro che la speranza e ciò perchè Pandora si affretta a richiedere il coperchio. La speranza dunque resta quale dubbioso dono degli dei.

Prometeo, per via della sua alleanza cogli uomini, viene incatenato, per ordine di Giove, a una rupe sul Caucaso. Un'aquila gli divora continuamente il fegato che si rinnova sempre, ed è condannato a un'assoluta solitudine finchè uno degli

dei non si sacrifichi spontaneamente, cioè si consacri alla morte. Prometeo sopporta la pena coraggiosamente da martire. Viene a sapere che Giove sarebbe stato detronizzato dal figlio di una mortale se egli non si fosse unito a questa. Per Giove sarebbe di somma importanza il venir a sapere questo segreto e invia perciò il messaggero degli dei, Ermete, da Prometeo per farselo confidare. Prometeo, però, serba il silenzio.

La leggenda di Ercole si collega a quella di Prometeo. Anche Ercole, nei suoi viaggi, arriva al Caucaso e uccide l'aquila che divora il fegato di Prometeo. Il centauro Chirone, che nonostante soffrisse di una ferita inguaribile non poteva morire, si sacrifica per Prometeo. Questo si riconcilia poi cogli dei.

I Titani sono la forza della Volontà che esce come Natura (Kronos) dallo spirito universale primitivo (Urano). Prometeo è uno di loro. Questa è la sua caratteristica, ma egli non è Titano interamente, egli in certo modo, è partigiano del Dio dello Spirito (Giove), che governa il mondo dopo aver domata la forza sfrenata della natura (Kronos). Prometeo, dunque è lo slancio progressivo mezzo natura, mezzo spirito, la volontà umana. Indica da una parte il Male, dall' altra il Bene. Il suo destino si forma secondo ch'egli propende più verso lo spirito eterno o verso l' effimero. Questo è lo stesso dell' uomo. L' uomo è incatenato a ciò che perisce. Un'aquila lo rode. Egli deve soffrire. Non raggiunge la verità sublime che cercando il suo

destino nella solitudine. Egli porta in sè un segreto: è che il divino (Giove) deve unirsi a una mortale—la coscienza umana—per generare il Figlio (la Sapienza umana, il Logos) che libererà il dio incatenato. Egli non può tradire questo segreto prima che un Iniziato (Ercole) non venga a liberarlo da quella forza che lo minaccia continuamente colla morte. Un essere mezzo uomo e mezzo animale—un Centauro—deve sacrificarsi per redimere l'uomo. Il Centauro è l'uomo stesso mezzo animale e mezzo spirituale. Questo deve morire affinche possa nascere l'uomo puramente spirituale. Ciò che Prometeo, la volontà umana, disprezza, è accettato da Epimeteo—il senno, la prudenza umana. Ma i doni offerti a Epimeteo non sono che miserie e dolori, la logica umana non si stacca da ciò che è vano e perituro. Una sola cosa resta, la speranza che dall'effimero possa un giorno sorgere l'eterno.

Il filo che ricollega la leggenda degli Argonauti con quella di Ercole e di Prometeo si ritrova anche nel poema omerico di Ulisse. Si troverà forse che quest'interpretazione è forzata, ma osservando minutamente tutto ciò che è d' importanza, tali dubbi svaniranno anche al più gran scettico. Un fatto che desta meraviglia è che anche di Ulisse si racconta la sua discesa nell' Averno. Qualunque siano le opinioni sul poeta dell' Odissea, è impossibile ch'egli faccia discendere un mortale nell'Averno senza che vi sia un rapporto fra questo viaggio e le concezioni greche con un tal fatto. Questo significava sempre la vittoria sull' effimero e il ri-

svegliarsi dell'Eterno nell'anima. Bisogna dunque ammettere che Ulisse vi sia arrivato. E con ciò le sue vicende acquistano la profonda importanza di quelle di Ercole; sono la descrizione di qualcosa d'immateriale, del processo evolutivo dell'anima. Si aggiunga poi che questo non vien raccontato nell'Odissea come richiede l'andamento di un fatto esteriore. Il viaggio dell'eroe si compie su navigli meravigliosi. Le condizioni geografiche non hanno importanza alcuna; non sembra trattarsi della realtà. Questo non è comprensibile che prendendo i fatti reali per simboli di processi spirituali.

Del resto il poeta stesso, al principio del poema, ci dice trattarsi di una ricerca dell'anima:

« Musa quell'uom di multiforme ingegno
« Dimmi, che molto erro, poich'ebbe a terra
« Gittate d'Ilïon le sacre torri,
« Che città vide molte, e delle genti
« L'indol conobbe; che sovr'esso il mare
« *Molti dentro del cor sofferse affanni;*
« Mentre *a guardar la cara vita* intende
« E i suoi compagni a ricondur. »

Si tratta dunque di un uomo che cerca l'anima, il Divino; e ciò che si racconta sono i lunghi giri compiuti alla ricerca di questo.

Arriva prima al paese dei Ciclopi. Sono questi rozzi giganti con un occhio in mezzo alla fronte. Il più terribile, Polifemo, divora diversi compagni. Ulisse si salva accecando il Ciclopo. È la prima tappa nel pellegrinaggio della vita; la vittoria sulla

forza fisica, sulla natura inferiore. Chi non le toglie la forza, chi non l'acceca ne viene divorato.— Ulisse arriva poi all'isola della maga Circe che trasforma in porci alcuni dei suoi compagni. Ulissse la vince, Circe è la forza intellettuale inferiore che non si stacca dal mortale; allorchè l'uomo se ne serve malamente lo fa ricadere ancor più nell'animalità. Ulisse deve vincerla. Potrà allora discendere nell'Averno è diventar mysto. È ora esposto a quei pericoli a cui un tale va incontro nell'elevarsi verso gli alti gradi dell'iniziazione. Incontra le Sirene che con dolci armonie attraggono magicamente i passanti alla morte. Sono queste le imagini della fantasia inferiore a cui si abbandona colui che si è liberato dalla sensualità. È l'intelletto liberato che non ha ancora raggiunto la profondità religiosa; persegue fantasmi dei quali deve in seguito liberarsi.

Ulisse ha poi da compiere l'orribile tragitto fra Scilla e Cariddi. Colui che è sulla via dell'iniziazione ondeggia fra la vita dei sensi e quella dello spirito. Di questo non sente ancora tutto il valore e la prima ha perduto ogni attrattiva. Segue un naufragio in cui periscono tutti i compagni di Ulisse; egli solo si salva presso la ninfa Calipso che lo accoglie benevolmente avendone cura per sette anni. Dietro ordine di Giove gli permette poi di tornare in patria. Egli ha ora raggiunto un grado d'iniziazione davanti al quale la maggior parte di coloro che vi aspirano retrocedono. A lui è dato

ora avanzare in pace per un tempo, precisato dal numero mistico - simbolico del sette.

Prima di arrivare in patria Ulisse tocca l'isola dei Feaci ove trova cortese ospitalità. La figlia del re gli mostra interesse e lo stesso re Alcinoo lo accoglie cortesemente e lo onora. Di nuovo gli si mostrano i piaceri del mondo, e l' anima ancora sensibile a questo (Nausicaa) si risveglia in lui. Ma riesce a trovare la via verso la patria, verso il divino. Nella sua casa nulla di buono lo attende al primo momento. La moglie sua Penelope è circondata da numerosi pretendenti. Essa promette a ciascuno di sposarlo dopo aver finito una certa tela. Disfando la notte il tessuto fatto durante il giorno riesce a liberarsi della promessa.

Per riunirsi in pace a sua moglie Ulisse deve prima vincere tutti i pretendenti. Pallade lo trasforma in mendicante affinchè non sia riconosciuto al primo entrare; e così li vince.—Ulisse cerca la sua coscienza superiore, le forze divine dell' anima. È con queste che vuol esser ricongiunto. Prima di trovarle il mysto deve vincere tutti quelli che aspirano al favore di questa coscienza. È dal mondo della realtà inferiore, dalla natura peritura che esce la schiera di questi prepotenti. La logica che vi s' impiega è un tessuto che continuamente si ridisfà: La saggezza, (Pallade) è la guida sicura verso le forze più profonde dell'anima. Trasforma l' uomo in mendicante, lo libera cioè da tutto ciò che è caduco.

Ulisse è l'uom che cerca la sua ANIMA

*
* *

Nelle feste eleusine si rispecchia interamente la sapienza dei Misteri; esse si celebravano in Grecia in onore di Cerere e di Dionisio. Una Via Sacra conduceva da Atene a Eleusi. Era cosparsa di segni misteriosi che aiutavano l'anima a mettersi in uno stato di elevazione speciale. Vi erano in Eleusi tempî misteriosi in cui il culto veniva celebrato da famiglie di sacerdoti. La dignità sacerdotale e la Saggezza inerente a tale dignità, si ereditava di generazione in generazione. (Sugli ordinamenti in tali luoghi si trovano informazioni nei « Supplementi alle ultime ricerche nell' Acropoli di Atene » di Carlo Bötticher. Philologus. Suppl. vol. 3, fascicolo 3). La Saggezza che rendeva atti a compiere tali riti era la sapienza dei Misteri. Le feste che si celebravano due volte l'anno mostravano il gran dramma cosmico del destino del divino nel mondo e nell' anima umana. I piccoli Misteri venivano celebrati in febbraio, i grandi in settembre. Al tempo delle feste avevano luogo anche le iniziazioni. La rappresentazione del dramma cosmico e umano formava l'apoteosi delle consacrazioni.

I tempî eleusini erano stati inalzati in onore della dea Cerere. Essa è una figlia di Crono. Prima dell' unione di Giove con Giunone aveva dato a Giove una figlia, Persefone. Persefone, dilettandosi un giorno a coglier fiori colle compagne, fu rapita da Plutone, dio dell'Averno. Cerere, gemendo per-

corre tutta la terra cercandola. Le figlie di Cheleo, re di Eleusi, la trovano in Eleusi seduta sur un sasso. Cerere entra al servizio della famiglia di Cheleo sotto le spoglie di una vecchia per educarne il figlio. Vuol dare a questo figlio l'immortalità e lo nasconde perciò ogni notte nel fuoco. La madre, accortasene, se ne lagna piangendo; Cerere abbandona il disegno e la casa. Cheleo erige un tempio. Il dolore di Cerere per Persefone è infinito. Invoca la sterilità della terra. Gli dei, per evitare di peggio, cercano di riconciliarla. Plutone indotto da Giove, permette a Persefone di risalire nel mondo; prima però le fa mangiare una mela granata forzandola, così, a ridiscendere, di tempo in tempo, nell'Averno. Essa, d'allora in poi, resta la terza parte dell'anno nell'Averno e due terzi sulla terra. Cerere, rappacificata, risale all'Olimpo. Prima però istituisce a Eleusi—il luogo della sua angoscia—quei riti che dovevano, d'allora in poi, ricordare le sue pene.

Il significato del mito di Cerere e di Persefone si riconosce facilmente. Quel che ora è nell'Averno ora in terra è l'anima; ne vien simboleggiata l'eternità e l'eterna sua traformazione a traverso la nascita e la morte. L'anima ha origine da Cerere, da ciò che è immortale. Ma l'effimero l' attira ed è predestinata a prender parte al destino di questo. Ha gustato il frutto dell'Averno; è satura di sostanza mortale e non può mantenersi a lungo sulle cime del Divino. Deve tornar continuamente nel regno delle ombre. Cerere è il simbolo della

forza da cui nasce l'anima e che vuol dare all'uomo l'immortalità. Cerere nasconde, durante la notte il suo protetto nel fuoco. Ma l'uomo non sopporta la pura forza del fuoco, (dello spirito). Cerere deve perciò ritirarsi e non può che istituire quelle cerimonie che aiuteranno l'uomo a ricongiungersi al divino per quanto gli è possibile.

Le feste eleusine erano una eloquente confessione della fede nell' immortalità dell' anima che trovava la sua espressione simbolica nel Mito di Persefone. Unitamente a Cerere e Persefone veniva celebrato, a Eleusi, anche Dionisio. Come in Cerere veniva celebrata la divina creatrice dell'eterno nell'uomo, così veniva celebrato in Dionisio quel divino in eterna trasformazione. Quel dio, le cui membra erano state sparse nel mondo per poi rinascere spiritualmente, (v. s.) doveva esser celebrato con Cerere.

(Una splendida esposizione dei misteri eleusini dello spirito che li anima si trova nel libro: Sanctuaire d'Orient di E. Schuré. Parigi 1898).

---

## CAPITOLO SESTO

### LA SAGGEZZA DEI MISTERI IN EGITTO

Liberazione dalla Morte

« Se, abbandonato il corpo, ti solleverai nel « libero etere, sarai un Dio immortale liberato dalla « morte ».

In questo detto di Empedocle ci vien mostrato in modo luminosamente conciso, tutto quel che gli antichi Egiziani pensavano sull'essenza eterna dell'uomo e sul suo rapporto col divino. Il « Libro dei Morti », decifrato dallo zelo degli scienziati del XIX secolo, ce ne dà la prova.

« È l'opera letteraria più importante dell'antico Egitto » dice l'autorevole scienziato che ha scoperto questo documento [1]). Vi si trovano ogni sorta di insegnamenti e di preghiere che si deponevano nella tomba di ogni defunto; dovevano servirgli di guida

[1]) LEPSIUS, *Das Totenbuch der alten Egypter*. Berlin 1842.

una volta liberato dalla spoglia mortale. Le concezioni più intime e più profonde degli Egiziani sull'Eterno e sull'origine del mondo si trovano in questa opera; ed esse mostrano un'analogia con quelle della mistica greca.

Osiride era diventato, a poco a poco, il Dio preferito e più universalmente riconosciuto di tutti quelli che si adorava nelle diverse parti dell'Egitto. In lui si concentrarono le idee di tutti gli altri dei. Qualunque fossero le idee del popolo egiziano su Osiride, il « Libro dei Morti » mostra che la saggezza dei sacerdoti riconosceva in Osiride una forza divina che solo si trova nell'anima umana. Ce lo prova chiaramente tutto quello che vi si dice della morte e dei morti. Quando il corpo è reso alla terra e conservato tra le cose terrestri, allora l'essenza eterna dell'uomo prende la via dell'Eterno primordiale. Comparisce davanti al tribunale di Osiride circondato da quarantadue giudici. Il destino della parte eterna dell'uomo dipende da quel che questi giudici trovano in lui. Quando l'anima ha confessato i suoi peccati, se si trova riconciliata colla giustizia eterna, esseri invisibili le si avvicinano dicendole: « L'Osiride N. è stato purificato nello stagno che è al sud del campo di Hotep e al nord del campo delle cavallette, là dove gli dei della verdura si lavano alla quarta ora della notte e si purificano all'ottava ora del giorno coll'imagine del cuore degli Dei, passando dalla notte al giorno ». Così, nell'ordine dell' universo, ci si rivolge alla parte eterna dell'uomo come se egli stesso fosse un

Osiride. Dopo il nome di Osiride si trova il nome del defunto. E colui che rientra nell'ordine eterno dell'universo, chiama sè stesso un « Osiride ». — « Io sono l'Osiride N. — Crésce sotto *i fiori del fico* il nome dell'Osiride N. » — L'uomo diventa dunque un Osiride. L'Essere - Osiride non è che un grado più perfetto dell'essere umano. Con ciò si intende dunque che l'Osiride che regna da giudice sull'ordine eterno dell'universo non è altro che un uomo perfetto. Fra lo stato umano e lo stato divino non vi è che una differenza di grado. L'uomo è in evoluzione; alla fine della sua carriera diventa dio. Secondo questa concezione, dio è un eterno divenire e non un Dio perfetto in sè.

Essendo tale l'ordine dell'Universo, è chiaro che colui solo può entrare nella via d'Osiride che prima di battere alla porta del tempio eterno è diventato egli stesso un Osiride. La vita più alta dell'uomo consisterà dunque a trasformarsi in Osiride. L'uomo diventa perfetto quando vive da Osiride, quando segue la stessa via di Osiride. Questo mito acquista, con ciò, un senso più profondo, diventa il modello di colui che vuol risvegliare in sè l'Eterno.

Osiride è stato ucciso e tagliato a pezzi da Tifone. Le sue membra sono state raccolte e custodite gelosamente dalla moglie sua Iside. Egli, dopo la sua morte, l'ha illuminata di un suo raggio ed essa ha concepito il figlio Oro. Questo assume il còmpito terrestre di Osiride. Egli è il secondo Osiride, ancora imperfetto, ma sulla via di diventare un vero Osiride. Il vero Osiride è nell'anima umana.

Questa, da prima, è peritura, ma darà vita all'eterno. L'uomo, perciò, deve considerarsi quale tomba di Osiride. La natura inferiore (Tifone) ha ucciso in lui quella più elevata. L'amore nell'anima sua (Iside) deve aver cura delle sue membra affinchè possa nascere la natura superiore, l'anima eterna (Oro) che potrà progredire sulla via di Osiride. L'uomo che aspira alla più alta forma di vita deve ripetere, quale microcosmo, il processo macrocosmico di Osiride. Questo era il senso dell' iniziazione in Egitto. Se l'uomo voleva elevarsi alla vita di Osiride, doveva rivivere il processo cosmico dell'anima messa in croce sul corpo dell' universo e liberata poi dal processo d'evoluzione universale.

Se gettiamo uno sguardo nei tempî dei Misteri dove gli uomini si sottoponevano alla metamorfosi di Osiride, vediamo che queste prove rappresentavano, nel microcosmo, il divenire del mondo. L'uomo disceso dal Padre doveva dar vita al Figlio in sè stesso. Egli doveva manifestare ch'egli porta realmente in sè, il Dio occulto. Questo Dio è oppresso dalla forza della natura terrestre. Prima che la natura superiore possa risuscitare, bisogna che quella inferiore sia seppellita.

E ora comprenderemo quel che ci viene detto dell'iniziazione. L'uomo era sottoposto a misteriosi procedimenti. La sua natura terrestre veniva uccisa (o almeno paralizzata in un sonno letargico), la sua natura superiore risvegliata. Non occorre studiare minutamente tali procedimenti, basta comprenderne il senso. Questo viene affermato da tutti coloro che

erano passati per l'iniziazione. Essi potevan dire: « Ho veduto davanti a me l'infinita prospettiva in fondo alla quale si trova la perfezione divina. Ho sentito che la forza di questo divino è in me. Ho portato alla tomba ciò che opprimeva in me questa forza. Sono morto per le cose terrestri. Ero morto. Ero morto quale uomo inferiore; ero all'inferno. Ho parlato ai morti, a coloro che sono già entrati nell'ordine universale. Dopo essere stato all' inferno, sono risuscitato. Ho vinto la morte, ma ora son diventato un altro. Non ho più nulla che fare colla natura mortale. Essa è ormai animata dal Logos in me. Ora faccio parte di quelli seduti alla destra di Osiride. Sarò io stesso un vero Osiride, integrato nell'ordine eterno e il potere sulla vita e sulla morte sarà deposto nelle mie mani ». L'iniziato doveva sottoporsi a quell'esperienza che lo conduceva a questa confessione. Quest'esperienza era un avvenimento interiore della più alta importanza.

morte delle cose terrestri

Imaginiamo ora che un non-iniziato senta parlare di tali cose. Egli non può sapere ciò che sia avvenuto nell'anima dell'iniziato. Ai suoi occhi questo è morto fisicamente; è stato deposto nella tomba ed è risuscitato. La realtà spirituale gli apparisce sotto forma di una realtà dei sensi, come un avvenimento che turba l'ordine naturale.

È « un miracolo ». L'iniziazione era un tal « miracolo ». Per comprenderla bisognava aver risvegliato in sè le forze necessarie per affermarsi sui piani di vita più elevati. Aveva dovuto prepararsi alla suprema esperienza con un genere di vita spe-

ciale. Che questi avvenimenti prendano la forma tale o la tal'altra, essi riconducono sempre a tappe prefisse. La vita di un iniziato è dunque una vita tipica. Si può descrivere questa vita indipendentemente da una personalità particolare. O piuttosto, un individuo non sarà sulla via del divino se non sarà passato per questi tipici avvenimenti. Una personalità tale è Budda tra i suoi discepoli; e tale appare Gesù ai suoi seguaci. Il parallelismo che esiste tra la vita di Budda e quella di Gesù è evidente. Rudolf Seydel lo ha dimostrato chiaramente nel suo libro « Budda e Cristo ». (Vedi anche Hübbe-Schleiden nella sua splendida dissertazione « Gesù un Buddista »). Basta seguire i particolari delle due vie, per convincersi che tutte le obbiezioni contro questo parallelismo sono vane.

La nascita di Budda viene annunziata da un elefante bianco che discendendo dal cielo si posa sulla regina Maja. Questo presagio significa che Maja metterà al mondo un uomo divino « che condurrà tutti gli esseri all'amore e all'amicizia unendoli con uno stretto legame ». Nel Vangelo di San Luca si legge: « Dio mandò l'angelo Gabriele ad una vergine, sposata ad un uomo il cui nome era Giuseppe, della casa di Davide. E il nome della vergine era Maria. E l'angelo, entrato da lei, disse: Ben ti sia, o favorita: il Signore sia teco; benedetta sii tu fra le donne... ed ecco tu concepirai nel ventre e partorirai un figliuolo, e gli porrai nome Gesù. Esso sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo ».

I Bramini, i sacerdoti dell'India, che sapevano cosa significhi la nascita di un Budda, interpretano il sogno di Maja. Essi hanno un'idea tipica di un Budda. Bisogna che la personalità particolare dell'ultimo Budda risponda a quest'idea preconcetta. Così si legge anche in S. Matteo: (II. 4) « Erode « raunati tutti i principali sacerdoti e gli scribi del « popolo, s' informò da loro dove il Cristo dovea « nascere ».

Il Bramino Asita dice di Budda: « Questo è il « fanciullo che diventerà il Budda, il salvatore, la « guida all'immortalità, alla libertà e alla luce ». Si confronti con quest'episodio della storia di Budda l'episodio evangelico e si vedrà la corrispondenza: « Or ecco, vi era in Gerusalemme un uomo il cui « nome era Simeone, e quell'uomo era giusto e re- « ligioso e aspettava la consolazione d'Israele; e lo « Spirito Santo era sopra di lui; e come il padre « e la madre portavano nel tempio il fanciullo Gesù « per far di lui secondo l'usanza della legge, Egli « se lo recò nelle braccia e benedisse Iddio e disse: « Ora, Signore, ne mandi il tuo servitore in pace se- « condo la tua parola. Poscia che gli occhi miei han « veduta la tua salute, la quale tu hai preparata « per metterla davanti a tutti i popoli. Luce da « illuminar le genti e la gloria del tuo popolo « Israele ». (Luca, II. 25 - 32).

Si racconta di Budda che all'età di dodici anni si smarrì e fu ritrovato sotto un albero, circondato da cantori e Savi dell' antichità ch' egli ammaestrava. A questo racconto corrisponde il passaggio seguente di S. Luca (II, 41 - 47):

« Ora suo padre e sua madre andavano ogni « anno a Gerusalemme nella festa di Pasqua. E « come egli fu d'età di 12 anni, essendo essi saliti « in Gerusalemme, secondo l'usanza della festa; e « avendo compiuti i giorni d'essa, quando se ne « tornavano il fanciullo Gesù rimase in Gerusa- « lemme senza saputa di Giuseppe nè della madre « d'esso. E stimando ch'egli fosse tra la compagnia, « camminarono una giornata; e allora si misero a cer- « carlo fra i parenti e fra i conoscenti. E non a- « vendolo trovato tornarono in Gerusalemme cer- « candolo. E avvenne che tre giorni appresso lo « trovarono nel tempio, sedendo in mezzo ai dot- « tori, ascoltandoli e facendo loro delle domande. « E tutti coloro che l' udivano stupivano del suo « senno e delle sue risposte. »

Dopo aver vissuto nella solitudine, tornato fra gli uomini Budda è accolto dal saluto di una vergine:

« Beata tua madre, beato tuo padre, beata la « sposa a cui appartieni. »

Egli risponde: « Beati sono coloro soltanto che « sono nel Nirvana » — cioè che sono entrati nell'ordine eterno dell'Universo. In Luca (XI. 27-28) si legge: « Ora avvenne che mentre egli diceva queste cose, una donna della moltitudine alzò la voce e gli disse: « Beato il ventre che ti portò, e le mammelle che ti hanno allattato. Ma egli disse: « Anzi beati coloro che odono la parola di Dio e l'osservano. »

Nel corso dell'iniziazione di Budda, il tentatore

Mara, lo spirito maligno, gli si avvicina e gli promette tutti i regni della terra. Budda lo allontana dicendo: « Io so che un regno mi è destinato, ma non reclamo alcun regno di questo mondo. Diventerò un Budda e tutti i regni del mondo canteranno alleluia. » Allora il tentatore esclama: « Il mio regno è finito. » — Allorchè Satana promette a Gesù tutti i regni della terra se egli si prostri davanti a lui, Gesù risponde: « Allontanati da me, Satana. Poichè è scritto: Tu adorerai il Signore Dio tuo e non avrai altro Signore. » E l'Evangelista soggiunge: « Allora il diavolo lo lasciò. » (Matteo. IV. 10 e seg.).

Si potrebbero estendere i confronti su molti punti ancora: il risultato sarebbe sempre il medesimo.

La vita di Budda finisce in modo sublime. Durante un viaggio cadde malato. Arrivò al fiume Hiranja nelle vicinanze di Kouchinagara. Là si coricò sur un tappeto che il suo discepolo preferito, Ananda, distese davanti a lui. Il suo corpo cominciò a risplendere di dentro. Morì trasfigurato, come una meteora, e spirò colle parole: « Nulla è di durata. »

MORTE! di Budda

Questa morte di Budda corrisponde alla trasfigurazione di Gesù:

« E sei giorni appresso Gesù prese seco Pietro e Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse sopra un alto monte in disparte; e fu trasfigurato in lor presenza e la sua faccia risplendè come il sole e i suoi vestimenti divennero candidi come-

luce ». (Matteo, XVIII. 1-2). A questo punto finisce la vita di Budda; ma qui comincia la parte più importante di quella di Gesù: passione, morte e risurrezione.

La concordanza che troviamo nella vita dei due Redentori ci conduce alla medesima conclusione; e questa ci vien data dalle narrazioni stesse. I Savi-Sacerdoti che vengono a sapere di una tal nascita, sanno subito che si tratta di un Uomo-Dio, sanno già prima di che specie è la personalità che sta per manifestarsi. La sua vita perciò non potrà che esser adeguato a quella di un Uomo-Dio, come essi la conoscono. Nella Saggezza dei Misteri una tal vita è stabilita da tutta eternità; e non potrà esser diversa. Una tal vita è come una legge naturale eterna. Come una sostanza chimica si mostra in un dato modo, così un Budda, un Cristo, non potranno vivere che in una maniera stabilita. Non si racconta la sua vita enumerandone a caso i particolari; la si racconta piuttosto descrivendo quei tratti tipici che la Saggezza dei Misteri ha conservato a traverso i secoli.

La Leggenda di Budda non è una biografia, come i Vangeli non vogliono essere una biografia di Gesù. Ambedue raccontano la vita quale deve esser vissuta da un Redentore e che gli è prescritta; non è una vita vissuta a caso. Non la storia, ma le tradizioni dei Misteri ce ne offrono il modello. Budda e Gesù sono, per coloro che ne hanno riconosciuta la natura divina, grandi iniziati. Con ciò la loro vita è sottratta alla morte, e si può

loro attribuir ciò che si sa degli Iniziati. Non si raccontano più i casi fortuiti della loro vita. Di essi si dice: « Nel principio la Parola era, e la Parola era appo Dio, e la Parola era Dio. E la Parola è stata fatta carne ed ha abitato fra noi.» (S. Giov. I. 1). Ma la Vita di Gesù contiene più di quella di Budda. Questa finisce colla Trasfigurazione; colla Trasfigurazione comincia la parte più importante di quella di Gesù. Si esprima questo nel linguaggio degli Iniziati: Budda è arrivato al punto in cui la luce divina comincia a risplendere nell'uomo.

L'uomo terrestre muore. Diventa la luce del mondo. Gesù va più oltre. Al momento in cui la luce del mondo lo illumina, non muore fisicamente. In questo momento diventa un Budda; ma allo stesso momento si eleva a un grado superiore di iniziazione, soffre e muore. Tutto ciò ch'egli ha in sè di terrestre, sparisce. Ma quel ch'egli ha di spirituale, la luce del mondo, non sparisce.

Segue la sua resurrezione. Gesù apparisce ai fedeli come Cristo. Budda, al momento della trasfigurazione, entra nella vita beata dello spirito universale. Gesù risveglia un' altra volta questo spirito universale sotto forma umana nella vita presente. Tali pratiche avevano luogo presso gli iniziati dei gradi superiori dell'iniziazione.

Gli iniziati nel senso d'Osiride raggiungevano questa risurreziene. Questa « grande » iniziazione fu dunque aggiunta, nella vita di Gesù, a quella di Budda. Gesù ha dimostrato colla sua vita che

l'uomo viene dal Logos e che ritorna nella sua luce quando muore il suo corpo terrestre. Gesù è il Logos personificato. In lui la Parola è diventata carne. Gli avvenimenti dunque che nei Misteri antichi avevano luogo nel segreto dei templi, il cristianesimo li presenta come fatto storico. Gesù l'Iniziato, l'Iniziato di una grandezza unica e suprema, è stato riconosciuto dai suoi fedeli. Egli ha loro dimostrato che il mondo è un mondo divino. Per la comunità cristiana, la saggezza dei Misteri fu collegata indissolubilmente alla persona di Gesù. Quel che prima si era voluto raggiungere per mezzo dei Misteri fu sostituito, dai discepoli di Gesù, dalla fede nella realtà del Cristo che aveva vissuto sulla terra e al quale appartenevano i suoi fedeli.

D'allora in poi non vi furono metodi più mistici nelle comunità cristiane; non vi fu che la convinzione che Dio si era manifestato nella Parola fatta carne. I lunghi esercizi di preparazione, cessarono di esser la norma dell'iniziazione. Ciò che era stato visto e inteso da coloro che avevano vissuto con Gesù, la tradizione che avevano tramandato ai loro successori, questo soltanto fu considerato di valore. « Ciò che è avvenuto fin dal principio, ciò che abbiamo inteso, la parola di Vita che abbiamo toccato con mano, . . . ciò che abbiamo visto e inteso ve lo annunziamo affinchè ne abbiate parte con noi. » (S. Giov. Epist. I. 1-3).

E questa realtà immediata deve ricollegare tutte le razze umane come un legame vivente, e propagarsi

di generazione in generazione per mezzo dell'unione mistica della Chiesa. Ed ecco il senso che hanno le parole di Sant'Agostino: « Non crederei al Vangelo se l'autorità della chiesá cattolica non mi ci forzasse. »

I Vangeli dunque non hanno in sè alcun segno di riconoscimento per la loro verità; ma bisogna prestar loro fede perchè si fondano sulla persona di Gesù; e perchè la chiesa estrae misteriosamente da questa personalità la forza di metter in azione la verità dei Vangeli.

I Misteri trasmettevano, colla tradizione, anche i *mezzi* di raggiunger la verità; la comunità cristiana tramanda questa verità di generazione in generazione. La fiducia nelle forze mistiche che si svegliano nell'uomo per mezzo dell'iniziazione, dovevan esser sostituite dalla fede nell' Unico, nell'Iniziatore primordiale.

I Mysti cercavano la divinizzazione propria; volevano viverla. Gesù era divinizzato; atteniamoci a lui e parteciperemo alla sua divinità nella comunità da lui fondata: ecco il credo cristiano. Ciò che è divinizzato da Gesù, è divinizzato da tutta la comunità. « Ecco. io sono con voi fino alla fin del mondo. » (Matteo, XXVIII. 20).

Colui che nacque a Betlemme ha carattere di *eternità*. L' antifona di Natale parla della nascita di Gesù come se rinascesse a ogni festa di Natale: « *Oggi* Cristo è nato; *oggi* il Salvatore è apparso; *oggi* gli Angeli cantano in cielo. »

---

## CAPITOLO SETTIMO

### I VANGELI

Nei Vangeli troviamo tutto quello che possiamo sapere sulla vita di Gesù. Quanto alle informazioni che ci vengono da altre fonti, — dice uno dei migliori conoscitori della questione dal punto di vista storico (il Harnack) — « potrebbero stare sur una pagina in quarto », ma che specie di documenti sono dunque i Vangeli? Il quarto, quello di S. Giovanni, differisce talmente dagli altri, che coloro i quali studiano il cristianesimo dal punto di vista storico, finiscono per dire: « Se Giovanni conosce la vera tradizione sulla vita di Gesù, gli altri tre Evangelisti allora (i Sinottici) non attingono a fonti sicure. Se invece sono i Sinottici quelli che hanno ragione, il Vangelo di S. Giovanni non è accettabile quale fonte storica ». Una tale asserzione [1]) è per lo storico di una verità incontestabile.

---

[1]) Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, pag. 15.

Ma in questo libro, in cui si tratta del contenuto mistico dei Vangeli, un tal punto di vista non dev'essere nè accettato nè respinto. C'è però una cosa da considerare: « Giudicati dal punto di vista della *concordanza,* dell'ispirazione e della pienezza d'informazioni, questi documenti lasciano molto a desiderare, e, anche giudicati umanamente, sono pieni d'imperfezioni ». Ecco il giudizio di un teologo cristiano [1]).

Per colui che cerca la fonte dei Vangeli dal punto di vista « mistico », le contraddizioni si spiegano facilmente. In un'interpretazione di tal genere, si può trovare un'armonia superiore tra il quarto Vangelo e gli altri tre; poichè tutti questi scritti non possono essere considerati quali tradizioni storiche nel senso comune della parola. Essi non volevano dare una biografia storica; quel che volevano dare era una vita tipica (interiore) d'un figlio di Dio secondo la tradizione dei misteri, applicata alla persona e alla vita (esteriore) di Gesù. I tratti esenziali non erano dunque presi dalla storia, ma dalla tradizione. Ora queste tradizioni non concordavano letteralmente in tutti i luoghi in cui esistevano i misteri.

Questa concordanza tra le diverse nazioni era però tale, da permettere ai buddisti di raccontar la vita del loro Budda press'a poco allo stesso modo di come gli Evangelisti raccontano la vita del Cristo. Fra questi ultimi però le narrazioni differiscono tra loro, e per comprenderle basta ammet-

---

[1]) HARNACK, *Wesen des Christentums.*

tere che i quattro Evangelisti hanno seguito diverse tradizioni mistiche. L'alta personalità di Gesù si manifesta già nel fatto ch'egli riuscì a conquistare la fiducia di scribi appartenenti a quattro diverse tradizioni di misteri. E la fede svegliata in essi dai suoi atti e dalle sue parole fu sì grande, che ciascuno era persuaso ch'egli corrispondeva al tipo della sua iniziazione. Ed è secondo questa iniziazione ch'essi descrissero l'evoluzione dell'anima sua senza omettere i fatti più importanti della sua vita esteriore. Se i primi tre Vangeli (i Sinottici) raccontano la Vita di Gesù in modo analogo, è segno ch'essi attinsero alle stesse tradizioni dei misteri. Il quarto Vangelo è saturo d'idee del filosofo religioso Filone. Ciò prova che questo Vangelo deriva dalla medesima tradizione mistica.

Nei Vangeli si trovano dunque elementi ben differenti. Prima di tutto fatti che sembrano fatti storici. Poi parabole che si servono di certi racconti per simboleggiare delle idee. In fine insegnamenti che contengono la morale cristiana. Nel Vangelo di Giovanni non vi sono parabole: esso deriva da una scuola mistica che credeva poter fare a meno di parabole. La storia della maledizione del fico getta una luce vivissima sui rapporti delle parabole coi fatti dati per storici nei primi Vangeli. In Marco (XI. 11-14) leggiamo: « E Gesù, entrato « in Gerusalemme, venne nel tempio: e avendo « riguardata ogni cosa attorno, essendo già l'ora « tarda, uscì verso Betania coi dodici. E il giorno « seguente, quando furono usciti di Betania, egli

« ebbe fame. E veduto di lontano un fico che « aveva delle foglie, andò a vedere se si troverebbe « cosa alcuna; ma venuto a quello non vi trovò « nulla se non delle foglie, perciocchè non era la « stagione dei fichi. E Gesù prese a dire al fico: « Niuno mangi mai più in perpetuo frutto da te ».

Allo stesso punto S. Luca mette in bocca a Gesù la seguente parabola: (13, 6).

« Or disse questa parabola: Un uomo aveva « un fico piantato nella sua vigna; e venne, cer- « candovi del frutto, e non ne trovò. Onde disse « al vignaiuolo: Ecco, già son tre anni che io « vengo, cercando del frutto in questo fico, e non « ve ne trovo; taglialo; perchè rende egli ancora « inutile la terra? » È questa una parabola che simbolizza l'inutilità dell'antica dottrina rappresentata dal fico. Ciò che è preso come imagine, Marco lo racconta come un fatto che sembra storico. Bisogna ammettere che in generale i fatti dei Vangeli non debbono esser presi nel senso storico, ma nel senso mistico. Sono pensieri presi da diverse tradizioni mistiche. La differenza tra il Vangelo di S. Giovanni e i Sinottici, cessa allora di esistere. Per l' interpretazione mistica, l'esame storico non conta. Che l' uno o l'altro dei Vangeli sia stato scritto dieci anni prima o dieci anni più tardi, pel mistico il loro valore è uguale, tanto quello di S. Giovanni che gli altri.

Il fico è l'antico Testamento

E i « miracoli » non offrono la minima difficoltà all' interpretazione mistica. Secondo la concezione comune, i miracoli sospendono le leggi del mondo

fisico. Sarebbero tali se si trattasse di avvenimenti sul piano fisico, nel mondo perituro. Ma se sono avvenimenti che si compiono a un grado superiore di vita, nel mondo spirituale, è chiaro che non possono essere compresi nell'ordine della natura fisica.

Bisogna dunque, prima di tutto, leggere i Vangeli correttamente, cioè nel senso di coloro che li hanno scritti. Si saprà allora in che termini essi parlino del fondatore del cristianesimo. La loro intenzione è di raccontare la sua vita secondo i misteri. La raccontano come un mysto racconterebbe la vita di un iniziato. Ma essi ci mostrano l'iniziazione come la caratteristica di un solo individuo, e fanno dipendere la redenzione dal fatto che tutti gli uomini debbono attenersi a questo iniziato di genere unico. Gli antichi misteri avevano rivelato il «regno di Dio» a un piccolo numero di eletti, detti iniziati. Gesù, l'iniziato di genere unico, è venuto a portare questo regno a tutti coloro che vogliono seguirlo. Il fatto individuale è diventato il fatto della comunità che riconosce Gesù come suo maestro.

Si comprende questa fede se si ammette che la saggezza dei misteri è stata adattata alla religione del popolo d'Israele. Il Cristianesimo è nato dal Giudaismo. Non bisogna dunque meravigliarsi se per mezzo del Cristianesimo le concezioni dei misteri, che furono patrimonio comune della vita spirituale in Egitto e in Grecia, furono innestate nel giudaismo. Se si considerano le religioni popolari dell'antichità, si riscontrano profonde differenze fra

loro; ma se si considera la saggezza sacerdotale che ne è l'essenza profonda, bisogna constatare ch'essa è la stessa in tutte. Platone sa di esser d'accordo coi sacerdoti egiziani allorchè cerca di estrinsecare l'essenza della saggezza greca nel descrivere la sua visione dell'Universo. Di Pitagora si racconta che fece un viaggio in Egitto e nell'India e che andò a scuola dai saggi di questi paesi. Filosofi dei primi secoli cristiani trovarono tanta somiglianza fra le dottrine di Platone e il senso profondo degli scritti mosaici da chiamare Platone « un Mosè ateniese ».

La saggezza dei misteri esisteva dunque da per tutto. Essa prese dal giudaismo la forma che doveva prendere per divenire una religione mondiale.

Il giudaismo aspettava il Messia; non è dunque meraviglia se l'Iniziato supremo venne considerato tale.

Questa circostanza illumina anche il fatto che l'iniziazione — fino allora un avvenimento individuale — diventa, col cristianesimo, un avvenimento popolare. La religione giudaica era una religione nazionale. Il popolo giudaico si considerava come un tutto. Il suo Jao era il Dio di tutta la nazione. Se il figlio suo doveva nascer là, non poteva esser che il Salvatore di tutto il popolo. Là la Redenzione non poteva esser il privilegio di pochi soltanto; bisognava che la redenzione fosse per tutti. La concezione giudaica ammetteva dunque che Uno doveva morire per tutti. Certo è poi che i misteri del giudaismo potevano dall'oscurità del culto se-

greto, esser innestati nella religione ufficiale. Oltre al fariseismo unito ai misteri, esisteva una mistica in possesso dei sacerdoti. Questa saggezza segreta ci vien descritta qui come in altri luoghi. Un rabbino, avendo un giorno parlato di questa saggezza, uno dei suoi uditori, presentendone il significato segreto, esclamò: « O vegliardo, che hai tu fatto? Oh ti fossi taciuto! Tu credi poter navigare senza vele e senza albero maestro sull' immenso mare. Ecco la tua impresa. Vuoi forse elevarti nell'aria? Non ne sarai capace. Vuoi tu sprofondare sotto terra? Là si apre un profondo abisso ».

Questo è un passo della Cabbala. Vi si narra anche che quattro rabbini cercarono la via segreta nel divino. Il primo morì; il secondo perdè la ragione; il terzo fece guasti enormi; il quarto soltanto, Rabbi Akiba, entra e esce tranquillamente dal Santuario.

Come si vede, il giudaismo offriva un terreno propizio all'evoluzione di un iniziato di specie unica. Un tale iniziato doveva dirsi: non voglio che pochi privilegiati soltanto sian redenti; voglio che tutto il popolo possa aver parte a questa redenzione. Egli doveva diffondere in tutto il mondo quel che gli eletti avevan vissuto nei templi. Egli doveva assumere d'esser per la sua comunità in ispirito e in verità ciò che il culto dei misteri era stato altre volte per gli eletti che partecipavano ai suoi privilegi. Egli, certo, non poteva dare senz'altro alla folla *le cose vissute* nei misteri. Ma voleva dare a tutti la certezza della verità contemplata nei mi-

steri, per elevarli a un grado superiore di vita. « Beati coloro che *credono* senz'aver *veduto* ». Egli, colla fede, volle infondere nelle anime la certezza della vita divina. Anche chi resta fuori, ma con questa fede, avanza più di coloro che restano fuori senza di essa.

Il pensiero che tra quelli che restan fuori dei Misteri ve ne sono tanti che non riescon a trovar la via, doveva pesare come un macigno sull'anima di Gesù. Egli voleva diminuire la distanza tra il popolo e gl'iniziati. Il cristianesimo doveva esser il mezzo pel quale ciascuno poteva trovar la via. Se la più gran parte non sono ancora preparati a percorrerla, che almeno l'accesso non sia loro vietato. « Il Figliuolo dell'Uomo è venuto a condurre alla vita eterna tutti coloro che si sono smarriti ». Gesù volle rendere « il regno di Dio » indipendente dalle cerimonie esteriori dei misteri. Esso ormai non doveva più dipendere dai « gesti esteriori ». Poichè « non si dirà eccolo qui o eccolo là; per- « ciocchè ecco, il regno di Dio è dentro di voi ». A lui non importava tanto di sapere fino a che punto il tale o il tal'altro erano penetrati nel regno dello spirito; a lui premeva che *tutti* avessero la certezza che questo regno esiste. « Non rallegratevi d'aver assoggettato gli spiriti; ma rallegratevi che i vostri nomi sian scritti nei cieli ». Ciò vuol dire: « abbiate fede nel divino: verrà il tempo in cui lo troverete ».

---

## CAPITOLO OTTAVO

### IL MIRACOLO DI LAZZARO

La risurrezione di Lazzaro ha, tra « i miracoli » attribuiti a Gesù, un significato speciale. Tutto contribuisce a dare al fatto qui raccontato dall'Evangelista, un posto importante nel Nuovo Testamento. Osserviamo che questo racconto non si trova che nel Vangelo di Giovanni, di quell'Evangelista, cioè, che, colle sue parole d'introduzione, esige un' interpretazione speciale di tutto ciò che racconta.

Giovanni comincia con queste parole: « Nel Principio la Parola era, e la Parola era appo Dio, e la Parola era Dio... e la Parola è stata fatta carne, ed ha abitato fra noi e noi abbiam contemplata la sua gloria, come dell' Unigenito proceduto dal padre, piena di grazia e di verità ».

Chi comincia una narrazione con tali parole, indica, per così dire, a dito, che a tutto il racconto si dovrà dare un'interpretazione speciale e profonda;

chi si contentasse di rimanere alla superficie, affidandosi al ragionamento, sarebbe nel caso di colui che, sulla scena, crederebbe che Desdemona fosse « proprio » uccisa da Otello. Cosa ha dunque voluto dire l'apostolo Giovanni, con queste parole d'introduzione? Egli dice chiaramente che parla di qualcosa d'eterno, di qualcosa che esisteva fin dal Principio. Egli racconta dei fatti; ma questi fatti non devon esser presi come fatti percepiti dall'orecchio e dall'occhio, e interpretati dallo spirito logico. Dietro questi fatti egli nasconde « la Parola » che si manifesta nello Spirito Universale. Questi fatti sono l'espressione di un senso superiore.

È dunque da supporsi che nel fatto di un uomo risvegliato dalla morte, fatto che offre agli occhi, alle orecchie e all'intelligenza logica le più grandi difficoltà, si nasconda il senso più profondo.

A ciò si aggiunge poi un'altra cosa. Renan ha osservato nella sua Vita di Gesù, che la resurrezione di Lazzaro ha dovuto avere certamente, una influenza decisiva sulla fine della Vita di Gesù. Una tale supposizione è inammissibile, dal punto di vista di Renan. Come mai il fatto che Gesù aveva risuscitato un morto doveva sembrare ai suoi avversari sì pericoloso da far loro dire: Gesù e il Giudaismo sono incompatibili? Non è logico il dire con Renan: « Gli altri miracoli di Gesù erano avvenimenti passeggeri, raccontati in buona fede e esagerati in bocca al popolo; una volta passati, nessuno ci pensava più. Questo però era un fatto discusso pubblicamente e col quale si voleva imporre silenzio

ai farisei. Tutti i nemici di Gesù erano irritati da tanto scalpore. Si racconta ch'essi cercarono di uccidere Lazzaro. Non si riesce a capire come mai le cose stian così. Renan stesso esprime l'opinione che il fatto di Betania non fu che la messa in scena di un'azione finta che doveva servire a rinforzare la fede in Gesù: « Lazzaro, forse, ancora pallido e emaciato dalla malattia, si fece deporre, ravvolto nei lenzuoli mortuari, nella tomba di famiglia. Queste tombe erano scavate nella roccia; l'entrata era quadrata, chiusa da un enorme macigno. Marta e Maria vennero incontro a Gesù, e senza lasciargli il tempo di entrare in Betania, lo condussero nella grotta. La commozione di Gesù alla tomba dell'amico creduto morto (S. Giov. XI, 35 e seg.) poteva essere interpretata dagli astanti per quei brividi e tremiti che sogliono accompagnare i miracoli.

L'opinione popolare voleva che la virtù divina si manifestasse nell'uomo come un principio epilettico e convulsivo. Gesù (sempre secondo quest'ipotesi) vuol vedere un'altra volta colui ch'egli aveva amato: scostata la lapide, Lazzaro apparve ravvolto nel drappo mortuario e il sudario intorno al capo. Questa apparizione fu dunque ritenuta da tutti come una risurrezione. La fede non conosce altra legge che l'interesse di ciò ch'essa crede vero ».

Quest' interpretazione del miracolo di Lazzaro appare semplicemente ingenua, specialmente allorchè vi si aggiunge l'opinione seguente: « Tutto induce a credere che il miracolo di Betania contribuì sensibilmente ad affrettare la fine di Gesù ». E pure,

in fondo a quest'ultima asserzione di Renan, vi è un sentimento giusto.

Ma coi *suoi* mezzi Renan non può nè interpretare nè giustificare questo sentimento.

Gesù aveva dovuto compiere a Betania qualcosa di ben importante per giustificare le parole seguenti: « Allora i principali sacerdoti e i farisei raunarono il concistoro e dicevano: che facciamo? Quest'uomo fa molti miracoli ». (S. Giov. 11, 47). Anche Renan suppone qualcosa di speciale. « Bisogna confessare, dice egli, che la narrazione di Giovanni ha qualcosa di profondamente diverso dai racconti dei miracoli riprodotti dalla fantasia popolare e di cui sono ricchi i Sinottici. Aggiungiamo che Giovanni è il solo Evangelista che conosca precisamente le relazioni di Gesù colla famiglia di Betania, e che non si comprenderebbe come una invenzione popolare avrebbe potuto entrare a far parte di ricordi personali.

Sembra dunque che il prodigio in questione non sia uno di quei miracoli leggendari di cui nessuno è responsabile. In altri termini, noi siamo d'avviso che ciò che successe a Betania fu qualcosa che potè esser ritenuto per una risurrezione ». Non significa questo che il fatto di Betania è una cosa che Renan non sa spiegare? Egli cerca cavarsela con queste parole: « Col tempo che ci separa da esso e l'insufficienza di un unico testo che offre tracce evidenti di aggiunte posteriori, è impossibile risolvere se il fatto presente sia una semplice finzione o se un fatto vero abbia proprio avuto luogo

in Betania, per servire poi di base alla voce sparsasi ». Ma non basterebbe saper ben leggere e ben comprendere il testo presente? Allora, forse, non si parlerebbe più di « finzione ».

Bisogna riconoscere che tutto il racconto del Vangelo di Giovanni è ravvolto in un velo misterioso. Un solo tratto ce lo prova. Se la narrazione dev'esser presa alla lettera, che senso dare a queste parole: « Quest' infermità non è a morte, ma in gloria di Dio, affinchè il Figlio di Dio sia glorificato ». E che significherebbero ancora queste parole: « Gesù disse: Io sono la Resurrezione e la Vita; chiunque crede in me, benchè sia morto vivrà ». (S. Giov. XI, 4 e 25).

Sarebbe triviale il credere che Gesù abbia voluto dire: Lazzaro non si è ammalato che per dare occasione a Gesù di far mostra delle sue arti. E triviale ancora sarebbe di attribuire a Gesù il pensiero che la fede in lui possa far veramente risuscitare i morti. E che ci sarebbe di straordinario in un uomo risuscitato dai morti e che dopo la risurrezione fosse il medesimo di prima? E che senso avrebbe il designare la vita di un tal uomo con queste parole: « Io sono la Resurrezione e la Vita? »

Le parole di Gesù acquistano vita e senso se le prendiamo prima simbolicamente, e poi, in certo qual modo, *letteralmente* tali quali sono scritte nel testo. Gesù non dice di personificare la risurrezione avvenuta in Lazzaro e ch'Egli è la Vita stessa di Lazzaro? Si prenda alla lettera ciò che Gesù è nel Vangelo di Giovanni.

Egli è « la Parola fatta carne ». Egli è l'Eterno che esisteva fin dal Principio. S'Egli è proprio la Risurrezione, è la Vita primordiale che è stata risvegliata in Lazzaro. Si tratta dunque di un'evocazione della « Parola » eterna, e questa Parola è la Vita alla quale Lazzaro è stato risvegliato. Si tratta qui di una malattia che non conduce alla morte, ma « alla gloria di Dio ». Se la parola eterna è risuscitata in Lazzaro, tutto questo fatto manifesta la gloria di Dio. Lazzaro è diventato un altro. Prima, la Parola, lo Spirito non vivevano in lui; ora questo Spirito vive in lui. Questo spirito ha preso vita in lui. Certo ogni nascita è accompagnata da una malattia; ma questa malattia non conduce alla morte, ma a una nuova vita.

Dov'è la tomba da cui è nata la Parola? Per rispondere a questa domanda, basta pensare a Platone che chiama il corpo dell'uomo « una tomba dell'anima ». E basta ricordare che anche Platone parla di una specie di risurrezione quando allude al risveglio della vita spirituale nel corpo. Quel che Platone chiama « anima spirituale » è chiamato da Giovanni il Logos o il Verbo o la Parola. Platone avrebbe potuto dire: Colui che diventa spirituale, ha fatto risuscitare qualcosa di divino dalla tomba del suo corpo. E per Giovanni la vita di Gesù è questa risurrezione. Non è dunque meraviglia se fa dire a Gesù: « Io sono la Risurrezione ».

Non c'è alcun dubbio: l'episodio di Betania è una risurrezione nel senso spirituale. Lazzaro non è più quello di prima; è diventato un altro. Di

quella Vita a cui è risuscitato la « Parola Eterna » poteva dire: « Io sono questa Vita ». Cos'è dunque avvenuto in Lazzaro? Lo spirito si è risvegliato in lui; egli fa parte della vita eterna. Basta spiegare quest'avvenimento colle parole di coloro che furono iniziati ai Misteri, e il senso ne è subito svelato. Che dice Plutarco dello scopo dei Misteri? Dovevano servire a distaccar l'anima dalla vita del corpo per unirla a Dio. Schelling descrive i sentimenti di un iniziato in questo modo: L'iniziato diventava, coll'iniziazione, un membro della magica catena, egli stesso un Kabir [1]) faceva parte di un organismo indistruttibile, e, secondo le antiche iscrizioni, veniva associato all'armata degli Dei superiori ». (Schelling, *Filosofia della Rivelazione*).

Il cambiamento profondo che si produceva nell'uomo per via dell'iniziazione, non può essere espresso in modo più significante delle parole di Adesio al suo discepolo l'imperatore Costantino. « Quando un giorno tu prenderai parte ai Misteri, avrai vergogna di esser nato uomo ».

Si compenetri tutta l'anima di tali sentimenti, e l'avvenimento di Betania ci si mostrerà nella sua vera luce. Colla narrazione di Giovanni si anima allora in noi qualcosa di speciale. Nessuna interpretazione logica, nessuna spiegazione razionale ci può dare tale certezza. Ai nostri occhi si mostra un mistero nel vero senso della parola. « Il Verbo

---

[1]) Kabir era il nome che si dava agli iniziati di Samotracia.

eterno » è entrato in Lazzaro. Egli, nel linguaggio dei misteri, è diventato un vero iniziato; e l'avvenimento descrittoci è un fenomeno d'iniziazione.

Rappresentiamoci tutta la scena come un' iniziazione. Gesù ama Lazzaro. Non è un'affezione nel senso comune della parola. Ciò sarebbe contrario al senso del Vangelo di Giovanni in cui Gesù è « la Parola ». Gesù amava Lazzaro perchè lo riteneva avanzato abbastanza da poter risvegliare in lui « la Parola ».

Fra Gesù e la famiglia di Betania esistevano dei rapporti. Ciò vuol dire che Gesù aveva tutto preparato, in questa famiglia, per l'atto finale del dramma: la risurrezione di Lazzaro. Questo è il discepolo di Gesù. È un tal discepolo di cui Gesù è certo che in lui si compirà la risurrezione. L'ultimo atto della risurrezione è un'azione simbolica. L'uomo non doveva soltanto comprender la parola: « muori e risorgi »; doveva tradurla in azione. La parte terrestre, di cui l'uomo — secondo i misteri — doveva aver vergogna, doveva esser rigettata. L'uomo terrestre doveva morire. Il suo corpo, si trovava *per tre giorni,* in un sonno letargico. Tenendo conto della profonda trasformazione vitale che si compiva allora in lui, quest'atto non può esser ritenuto che simbolico-reale. Ma questo procedimento era tale che la vita del Mysto era allora divisa in due parti. Chi non conosca per esperienza propria l'elemento superiore di tali atti, non può comprenderli. Non si può darne un' idea approssimativa che per paragone.

Riassumiamo, per esempio, in qualche parola, il contenuto dell'Amleto di Shakespeare. Colui che comprende questo riassunto può dire di conoscere l'Amleto in certo qual modo. Secondo la logica lo conosce veramente. Ma ben altro lo conoscerà colui che ha veduto svolgersi sotto i suoi occhi tutta la ricchezza della tragedia shakespeariana. Egli ne avrà sorbito l'essenza; essa avrà preso vita nel suo cuore e nessuna descrizione potrebbe renderne la sensazione di vita che contiene un infinito. Per lui l'idea è diventata un avvenimento artistico, un'esperienza dell'anima.

Quello che, nel caso di una rappresentazione drammatica, si compie nell'imaginazione dello spettatore, si compie nell'uomo sur un piano superiore della coscienza col magico e significante avvenimento della risurrezione che corona l'iniziazione. In esso l' uomo *vive* simbolicamente ciò ch' egli *acquista* spiritualmente.

Il corpo terrestre è morto veramente per tre giorni. Dal seno della morte sorge la nuova vita. L'anima immortale sopravvive alla morte. Ha coscienza della sua immortalità: essa l'ha *vissuta*.

È il caso di Lazzaro. Gesù l'aveva preparato per la risurrezione.

L'infermità di cui si parla nel Vangelo di Giovanni, è simbolica e reale allo stesso tempo. È una prova dell'iniziazione che conduce l'iniziato, dopo un sonno di tre giorni, a una vita veramente nuova.

Lazzaro è maturo per compiere in sè questa

metamorfosi. Egli indossa l'abito dei Mysti. Piomba in un letargo che è un simbolo della morte. È messo nella tomba.

All'arrivo di Gesù i tre giorni sono passati. « Essi adunque tolsero via la pietra dal luogo ove il morto giaceva. E Gesù, levati in alto gli occhi, disse: Padre, io ti ringrazio che tu mi hai esaudito. (S. Giov. XI, 41). Il Padre aveva esaudito Gesù: Lazzaro era giunto all'atto finale del gran dramma della conoscenza. Aveva riconosciuto in che modo si arriva alla risurrezione. Un'iniziazione ai Misteri si era *compiuta*. L'iniziazione, quale l'aveva concepita tutta l'antichità, aveva avuto luogo in pieno giorno. Gesù era stato l'iniziatore. L'unione mistica era sempre stata concepita così.

Le parole di Gesù che seguono quest'atto sono di un'importanza speciale: Giov. XI, 42). « Or ben sapeva io che tu sempre mi esaudisci, ma io ho detto ciò per la moltitudine qui presente, acciocchè credano che tu mi hai mandato ».

Quest' avvenimento, in fondo, era per Gesù il mezzo e non lo scopo. Egli l'ha provocato perchè coloro che non credono alla risurrezione che sotto questa forma esteriore, credano alla sua parola. Per Gesù la cosa principale è la risurrezione dell'anima; questa risurrezione del corpo non era che un simbolo.

Si potrebbe dedurne ch'egli ritenesse possibile anche un'altra forma di risurrezione, anzi che ritenesse questa per la sua propria. Ma l'effetto, per l'uomo, doveva essere il medesimo.

Doveva essere, in certo qual modo, ciò che era la Risurrezione nei Misteri. Egli aveva compiuto in Lazzaro il gran miracolo della trasformazione della vita secondo le tradizioni più antiche. Egli esprimeva con ciò che il senso della vita era contenuto nei Misteri, e che per mezzo di essi questo senso era raggiungibile. Egli è la Parola vivente; in lui la tradizione antica si è personificata. E l'Evangelista può esprimere ciò colle parole: « In lui la Parola si è incarnata ». Ha il diritto di veder in Gesù un *Mistero incarnato*.

Perciò il Vangelo di Giovanni è un mistero. Bisogna leggerlo con questo pensiero: che i fatti narrativi sono fatti spirituali.

Se questo Vangelo fosse stato scritto da un sacerdote antico, la sua narrazione avrebbe preso la forma di un rito tradizionale. Per Giovanni questo rito è diventato persona. È divenuto « la Vita di Gesù ».

Un grande erudito moderno, Burkhardt, ha detto nel suo libro sull'epoca di Costantino: « Sui Misteri la luce non sarà mai fatta ». È che Burkhardt non ha saputo trovare la via che mena a questa luce. Si legga il Vangelo di Giovanni e si osservi la realtà simbolico-sostanziale del gran dramma della conoscenza presentato dagli antichi, e lo sguardo penetrerà allora il corso del mistero universale a traverso il mistero cristiano.

Nel grido di Gesù: Lazzaro, alzati! » si riconosce la voce dei sacerdoti-iniziatori di Egitto che chiamano alla vita di tutti i giorni i loro disce-

poli immersi (nel sepolcro) nel sonno letargico per morire alle cose terrestri e vedere, nei rapimenti dell'estasi, il mondo divino. Ma con ciò Gesù aveva divulgato il segreto dei Misteri. È dunque comprensibile che i Giudei non lasciassero impunito un tal atto, come i Greci non avrebbero lasciato impunito Eschilo s'egli avesse veramente tradito il segreto di Eleusi.

Ma Gesù non attribuiva nessuna importanza ai procedimenti esteriori dell' iniziazione. « Or ben sapeva io che tu mi esaudisci; ma io ho detto ciò per la moltitudine qui presente, acciocchè credano che tu mi hai mandato ».

Nei Misteri si generava la certezza dell'immortalità dell'anima per mezzo di pratiche segrete.

Così l'antichità poteva dire per bocca dei suoi poeti : « Beati gli Iniziati, poichè essi hanno *veduto* ». Ma Gesù voleva render felice tutti. Per ciò bisognava dire : « Beati coloro che hanno creduto anche senz'aver veduto ».

Il vedere è solo
nell'ordine sensibile
agli occhi del corpo
ma ~~di~~ la 2ª vista (spirituale)
agli occhi dello spirito
La morte pure!

## CAPITOLO NONO.

### L'APOCALISSE DI S. GIOVANNI.

Rivelazione

Alla fine del Nuovo Testamento si trova un documento che è veramente qualcosa di particolare: « l' Apocalisse o la Rivelazione di San Giovanni ». Basta leggerne le prime parole per presentirne il carattere di mistero : « La Rivelazione di Gesù Cristo la quale Iddio gli ha data per far sapere ai suoi servitori le cose che debbono avvenire in breve tempo e ch'Egli ha espresse « in segni » avendola mandata per lo suo angelo a Giovanni suo servitore ». Le cose qui annunziate sono rivelate sotto forma « disegni ». Il senso letterale non deve dunque essere accettato come tale; bisogna cercarvi un senso più profondo di cui il senso letterale non è che un simbolo. Molti altri dettagli mostrano che nell'Apocalisse si nasconde un « senso segreto ». Giovanni si rivolge « alle sette chiese d'Asia ». Ma non sono proprio chiese di cui si tratta ; il numero sette è il numero sacro che è stato scelto per via del suo senso simbolico.

Il lato misterioso è accentuato dal modo in cui Giovanni è arrivato alla sua rivelazione. « Fui rapito in ispirito nel giorno del Signore, e dietro a me udii una gran voce come d'una tromba che diceva: « Ciò che tu vedi scrivilo in un libro e mandalo alle sette chiese che sono in Asia ».

Ci troviamo dunque di fronte a una Rivelazione che Giovanni ha ricevuta « in ispirito ». Ed è la Rivelazione di Gesù Cristo.

Sembra proprio che quel che Gesù ha rivelato al mondo abbia un senso segreto che bisogna cercare nella sua dottrina.

Il rapporto che esiste tra questa Rivelazione e il Cristianesimo ufficiale è il medesimo di quel che esisteva tra l'Iniziazione ai misteri e la religione popolare dei popoli antichi. Ciò giustifica il tentativo di trattare l'Apocalisse come un Mistero.— Giovanni si rivolge a « sette » chiese.—Se ne cerchi il significato.—Basta sceglierne una per indovinare il senso delle altre. Sentiamo la prima: « All' angelo della chiesa di Efeso scrivi: Queste « cose dice colui che tiene le sette stelle nella sua « destra il qual cammina in mezzo dei sette can- « dellieri d'oro. Io conosco le opere tue e la tua « fatica e la tua sofferenza e che tu non puoi por- « tare i malvagi; ed hai provati coloro che si di- « cono esser apostoli e nol sono, e li hai trovati « mendaci. Ed hai portato il carico, ed hai soffe- « renza, ed hai faticato per lo mio nome e non ti « sei stancato. Ma io ho contro a te questo; che « tu hai lasciata la tua primiera carità. Ricordati

« adunque onde tu sei scaduto, e ravvediti, e fa « le primiere opere, se no, tosto verrò a te e ri- « muoverò il tuo candeliere dal suo luogo, se tu « non ravvedi. Ma tu hai questo: che tu odii le « opere dei Nicolaiti le quali odio io ancora. Chi « ha orecchio ascolti ciò che lo spirito dice alle « chiese. A chi vince io darò a mangiare dell' al- « bero della vita che è in mezzo del paradiso del- « l'Iddio mio ». Ecco dunque l'esortazione e la minaccia dello spirito a una delle chiese. Questa si è messa sulla via del cristianesimo; ha anche la capacità di distinguere i veri dai falsi apostoli del Cristianesimo. Vuol esser cristiana perchè lavora nel nome di Cristo. Ma ha abbandonato il primo amore. È entrata sulla giusta via, ma l' ha poi abbandonata. Si è contentata dei primi frutti. Gesù ha tracciato una via per giungere al Divino. Per seguirla ci vuol gran pazienza. Succede di ritenersi troppo presto un vero cristiano. Ci si è lasciati guidare dal Cristo per un tratto di via, ma poi lo si abbandona e si segue la propria strada ricadendo così nelle basse regioni dell'umanità inferiori. Si è abbandonato « il primo amore ». Il sapere che si attacca a ciò che è comprensibile per mezzo dei sensi, si eleva a una sfera superiore spiritualizzandosi; diventa allora saggezza divina. Se il sapere non raggiunge quest'altezza resta nel perituro. Gesù ha mostrato una via che mena al Divino. La scienza non vi arriva che con pazienza; dovrà seguire con amore le tracce che la condurranno alla saggezza. I Nicolaiti erano una setta

che prendeva il Cristianesimo alla leggera. Non vedevano che una cosa! Il Cristo è la parola di Dio, la saggezza eterna che sorge nell'uomo. Dunque concludevano, la saggezza umana è la saggezza divina. Basta seguire la scienza umana per far cose divine in questo mondo. Ma non è così. La saggezza umana passa come tutto il resto, a meno che non sia stata trasformata in scienza divina. Questo non è il vostro pensiero, dice « lo Spirito » ai membri della chiesa d'Efeso per mezzo dell'apostolo.

Voi non vi abbandonate solamente alla semplice saggezza umana; siete entrati sinceramente nella via del Cristianesimo. Ma voi credete aver toccato la cima con un po' di sentimento cristiano. Voi agite colle concezioni cristiane come quelli del mondo colle loro concezioni mondane. Voi non comprendete che la via del Divino è una via infinita, e che raggiunto un grado di Divinità dovete salire sempre più in alto nella luce. In tal modo si potrebbe interpretare anche ciò che « lo Spirito » fa dire alle altre chiese.

E, voltosi, Giovanni vede « sette candelieri di oro ».— « E in mezzo di quei sette candelieri, uno, simigliante ad un figliuol d'uomo, vestito d'una veste lunga fino a' piedi e cinto d'una cintura d'oro alle mammelle. E il suo capo e i suoi capelli eran candidi come lana bianca a guisa di neve; e i suoi occhi somigliavano una fiamma di fuoco ». E poi (cap. I. 20): « I sette candelieri sono sette chiese ».

Secondo quello ch'è stato mostrato nella prima Chiesa, i candelieri sono dunque sette vie diverse

La Chiesa è via per giungere al Divino



per giungere al Divino. Sono più o meno tutte imperfette. « Ed il Figliuol dell' Uomo aveva nella mano destra sette stelle (I. 16). « Le sette stelle sono angeli delle sette chiese ». (I. 20). I Demoni della Saggezza dei Misteri (v. s.) sono qui angeli. Devono servir di guida a tutte le vie imperfette che conducono al Divino. « E della sua bocca usciva una spada a due tagli, acuta; e il suo sguardo era come il sole ». Anche questa spada si trova già nei misteri della Grecia (v. s.) colui che stava per essere iniziato era minacciato da una spada sguainata. Simbolizza lo stato terribile di colui che vuol raggiunger la Divinità affinchè « la faccia della Saggezza gli risplenda come il chiaro sole ». Anche Giovanni passa pel « terrore e la paura ». « E quando io l' ebbi veduto caddi a' suoi piedi come un morto. Ed egli mise la sua mano destra sopra me dicendomi : « Non temere ». (I. 17).

Colui che vuol essere iniziato deve passare per la morte. Colui che lo guida deve condurlo al di là della nascita e della morte. L'iniziato entra in una nuova vita. « Ero morto, ed ecco vivo d'eternità in eternità e tengo le chiavi della morte e dell'averno ».

Preparato così Giovanni è condotto ai segreti superiori. « Dopo queste cose io vidi, ed ecco una porta aperta nel cielo ; ecco ancora quella prima voce a guisa di tromba che io avevo udita parlante meco, dicendo : « Sali qua, ed io ti mostrerò le cose che debbono avvenire da ora innanzi ». (cap. IV, v. I). È la sorgente di tutte le cose che

vien mostrata a Giovanni. « E subito io fui rapito in ispirito: ed ecco un trono era posto nel cielo e in sul trono v'era uno a sedere. E colui che sedea era nell' aspetto simigliante ad una pietra di diaspro e sardin: E intorno al trono v'era l' arco celeste, simigliante in vista ad uno smeraldo ». È una descrizione della sorgente originaria di tutte le cose; non fa che indicare l'*Indescrivibile*. « E intorno al trono v'eran ventiquattro troni, e in su i ventiquattro troni vidi sedere i ventiquattro vecchi vestiti di vestimenti bianchi; e avevan in sulle loro teste delle corone d'oro ».

Coloro che sono avanzati nella saggezza, circondano la sorgente primordiale dell'Essere per vedere testimoniare dell' Essenza infinita. « E quivi in mezzo ove era il trono e d' intorno ad esso vi erano quattro animali pieni d' occhi davanti e di dietro. E il primo animale era simile ad un leone e il secondo animale simile a un vitello e il terzo animale avea la faccia come un uomo e il quarto animale era simile a un'aquila volante. E i quattro animali aveano per uno sei ali d'intorno, e dentro erano pieni d' occhi, e non restano mai nè giorno nè notte di dire: « Santo, Santo, Santo è il Signore Iddio, l'Onnipotente che era, che è, che ha da venire ». (v. 7-8) non c'è difficoltà a riconoscere che i quattro animali significano la vita multiforme. Più tardi, al suono delle trombe, fanno sentire la loro voce (cap. IV) ed è chiaro allora ciò che significano. Nella destra di colui che è assiso sul trono, si trova il libro nel quale è prescritto il

I quattro evangelisti
leone
vitello
uomo
aquila

cammino della più alta saggezza (V. 1). Uno solo è degno d' aprir il libro. « Ecco il Leone che è della tribù di Giuda, la radice di Davide, ha vinto per aprire il libro e sciorre i Suoi sette suggelli ». Il libro ha sette suggelli. La Saggezza umana ha sette vie differenti che conducono allo stesso fine.

La sua natura è settiforme perchè sacra come il numero sette. La saggezza mistica di Filone esprime colla parola *suggelli*, le idee eterne espresse nelle cose. La saggezza umana cerca *le idee della creazione*. Ma la verità divina non si trova che nel libro suggellato di sette suggelli. Bisogna che prima siano svelate le idee fondamentali della creazione, che siano aperti i suggelli. Allora sarà svelato quel che è scritto nel libro.

Gesù, il Leone dello Spirito, ha il potere di aprire i suggelli. Egli ha dato alle grandi idee della creazione una direzione che conduce alla Saggezza. L' Agnello che venne ucciso e che ha acquistato col suo sangue il diritto alla divinità, Gesù che ha ricevuto in sè il Cristo che ha attraversato così il mistero della Vita e della morte nel senso supremo, apre il libro. (V, 9-10). E gli animali dicono quel che sanno al cadere di ogni suggello.

Aperto il primo suggello, Giovanni vede un cavallo bianco sul quale si trova un cavaliere con un arco. Col cavallo bianco si mostra la prima potenza dell'Universo: è una personificazione del Pensiero creatore. L'umanità è messa sulla giusta via dal nuovo cavaliere che rappresenta il Cristianesimo. La nuova fede pon fine alla lotta.

Caduto il secondo suggello, si mostra un cavallo rosso montato da un secondo cavaliere. Egli leva alla terra la Pace che è la seconda Potenza dell'universo affinchè l'immunità non tralasci il culto del Divino. All'aprirsi del terzo suggello si mostra la Potenza universale della Giustizia (il cavaliere colla bilancia). Col quarto suggello si mostra la Potenza Religiosa che ha ricevuto una nuova dignità dal Cristianesimo.

Ora vien spiegato il significato dei quattro animali. Rappresentano le quattro potenze universali che devono ricevere dal cristianesimo una nuova direzione: la Guerra (il leone); il Lavoro pacifico (il bove) la Giustizia (l' imagine dal volto umano) la Religione o lo slancio verso il Divino (l'aquila). Il significato del terzo animale dal volto umano ci vien spiegato dalle parole che accompagnano l'apertura del terzo sugello: « La chenice del frumento per un danaro e le tre chenici dell'orzo per un danaro ».

Guerre - L.
Lavoro B.
Giustizia. Uom.
Relig. A.

Il cavaliere, a cui corrisponde, tiene una bilancia, segno antico della Giustizia. All'apertura del quarto suggello si vede colui che ha nome. « La Morte e l'Inferno lo seguono ». Questo cavaliere è la Giustizia religiosa (VI.6-7). All'aprirsi del quinto, appariscono le anime che hanno già agito nel senso del Cristianesimo.

È la grande idea della Creazione incarnata nel Cristianesimo, che ci appare qui interamente. Ma il Cristianesimo di cui qui si tratta significa soltanto la prima comunità cristiana, peritura al pari

di altre forme. È aperto il sesto sigillo: (cap. VII) il trionfo degli eletti, di coloro che hanno lottato « per la parola di Dio » mostrano che il mondo spirituale del cristianesimo è un mondo eterno. È santificato dalla sua propria creazione. « Ed io udii il numero dei segnati, che era di centoquarantaquattromila segnati di tutte le tribù de' figliuoli d'Israele. (VII. 4). Sono coloro che hanno contemplato l'Eterno prima del Cristianesimo.

Segue l'apertura del settimo sigillo. Qui si mostra ciò che il vero cristianesimo sarà pel mondo. Appaiono i sette Angelici quali « stavano in piedi davanti a Dio ». Questi sette Angeli sono i grandi demonî dei misteri antichi. Sono gli spiriti che conducono alla contemplazione di Dio sulla via cristiana.

Ora ci vien mostrata la via diretta verso Dio; è un' « iniziazione » che diventa il privilegio dell'Apostolo Giovanni. Quello che annunziano questi spiriti è accompagnato dai segni necessari alle iniziazioni. Il primo angelo suona la tromba: « E venne una gragnuola e del fuoco mescolati con sangue; e furono gettati nella terra, e la terza parte della terra fu arsa; la terza parte degli alberi altresì, ed ogni erba verde fu bruciata ». E flagelli simili avvengono quando gli altri angeli suonano la tromba.

Si vede qui che non si tratta di un'iniziazione nel senso antico, ma di una nuova iniziazione che deve subentrare alla prima.

Il Cristianesimo non doveva esser riservato a

un piccolo numero d'eletti come i Misteri antichi. Doveva essere di tutta l'umanità fin nel più lontano avvenire. Il Cristianesimo doveva essere una religione popolare e la verità pronta per tutti coloro « che hanno orecchie per intenderla ». I mysti antichi venivano scelti fra molti; la tromba del cristianesimo risuona per tutti coloro che vogliono sentirla. Dipende da essi se vogliono avvicinarsi. Perciò i terrori che accompagnano quest'iniziazione dell'umanità futura crescono in proporzioni gigantesche.

Dopo i terrori dell'Iniziazione, dopo aver messo a morte tutto quel che non si distacca dalla vita terrena per giungere al cristianesimo, apparisce « l'Angelo potente che discende dal cielo, la cui faccia è come il sole e i piedi come colonne di fuoco ». Egli mostra a Giovanni un piccolo libro aperto e glielo dà. « Ed egli mi disse: Prendilo e divoralo, ed esso ti recherà amaritudine nel ventre, ma nella tua bocca sarà dolce come miele ». Giovanni non solo dovrà *leggerlo* quel piccolo libro; dovrà assorbirlo interamente, compenetrarsi di ciò che contiene. A che serve tutta la conoscenza se l'uomo non se l'appropria in modo ch'essa diventi sostanza del suo sangue e dell'anima sua? La saggezza deve diventar *vita;* l'uomo non solo dovrà riconoscer il Divino; dovrà diventar Divino egli stesso. Una tal saggezza qual'è contenuta nel libro dell'Angelo fa certamente soffrire la natura inferiore. « Ed esso ti recherà amaritudine al ventre...» ma rende beata la natura eterna: « Ma nella tua bocca sarà dolce come miele ».

È soltanto per mezzo di una tale iniziazione che il Cristianesimo può diventar presente sulla terra. Distrugge tutto quel che fa parte della natura inferiore.

Là dove resta vittoriosa questa natura, tutto resta morto. I cadaveri degli uomini ricoprono le piazze delle città. Ma coloro che trionfano della natura inferiore, che risvegliano in sè stessi il Cristo crocifisso, sentiranno la tromba del settimo angelo. « Il regno del mondo è venuto ad esser del Signor nostro e del suo Cristo, ed egli regnerà nei secoli dei secoli (XI. 14). « E il tempio di Dio fu aperto nel cielo, e apparve l'arca del patto d'esso nel suo tempio, e si fecero folgori, e suoni e tuoni e tremoto di gragnuole grandi » (XI. 19). L'antica lotta tra la natura inferiore e la natura superiore comincia di nuovo. Tutto ciò per cui l'iniziato dell'antichità doveva passare entrando nel tempio, si ripete in colui che segue la via del cristianesimo. Come Osiride era minacciato dal tristo Tifone, così dev'esser vinto « il gran dragone serpente antico ».

La Donna, l'Anima Umana genera la scienza inferiore, che diventa una forza del male se non si eleva alla Saggezza. L' uomo deve passare per questa scienza inferiore. Nell' Apocalisse questa scienza è «il gran serpente». Nella Saggezza mistica il serpente è sempre stato il simbolo della conoscenza. L' uomo può esser sedotto da questo serpente della conoscenza inferiore se non risveglia in sè il Figlio di Dio che schiaccia la testa al serpente. « E il gran dragone, il serpente antico che

è chiamato Diavolo e Satana il quale seduce tutto il mondo fu gettato in terra, e furono con lui gettati ancora i suoi angeli » (XII. 9).

Queste parole ci mostrano cosa abbia voluto essere il Cristianesimo: un nuovo modo d'iniziazione. Si doveva acquistare sotto una nuova forma ciò che si era raggiunto coi misteri.

Anche in essi il serpente doveva esser vinto. Questo però avveniva ora in modo diverso.

Il mistero cristiano, il mistero primordiale doveva sostituire quelli antichi. Gesù, in cui si è incarnato il Verbo, doveva diventare l'iniziatore di tutta l'umanità, e questa umanità doveva diventare la sua comunità mistica. Il nuovo ideale non era dunque più una selezione d'iniziati, ma l'unione di tutti. Ognuno poteva, secondo le sue forze, diventare un Mysto.

La buona novella è annunziata a tutti; colui che ha orecchie per intenderla, accorre ad ascoltarla e a comprenderne i segreti.

In ogni singolo individuo la voce del cuore sarà decisiva. Gli uomini non saranno condotti più uno a uno nei templi dei Misteri; la Parola è stata pronunciata per tutti, con più o meno efficacia per ciascuno. È il Demonio, l'Angelo che è nel cuore di ogni uomo, che decide fino a che punto dovrà essere iniziato. L'universo intero è un tempio dei Misteri.

La felicità eterna non è più promessa a quelli soltanto che *vedono* i fenomeni meravigliosi nel tempio d'iniziazione, fenomeni che procurano loro

la certezza della vita immortale, ma « beati sono coloro che non vedono e pure credono ».

Poco importa se essi si muovono ancora a tentoni nelle tenebre; verrà giorno che la luce arriverà fino ad essi. Nulla dev'esser negato ad alcuno; la via è aperta a tutti.

La fine dell'Apocalisse descrive i pericoli che minacciano il cristianesimo da parte delle potenze anti-cristiane, e come il cristianesimo ne trionfi. Tutti gli altri Dei sono assorbiti dall'antica divinità cristiana. « E la città non ha bisogno del sole nè della luna acciocchè risplendano in lei; perciocchè la Gloria di Dio l'illumiua e l'Agnello è il suo luminare » (XXI. 23). Il segreto della Rivelazione di San Giovanni è che i Misteri devon esser per tutti. « Non suggellar la Parola della profezia di questo libro; perciocchè il tempo è vicino ». L'autore dell'Apocalisse ci fa sapere quel ch'egli pensi del rapporto della *sua* Chiesa colle Chiese antiche. Ha espresso la sua idea sui misteri in un mistero spirituale. È nell'isola di Patmos che l'autore ha scritto questo mistero ed è in una *grotta* che deve aver ricevuto la rivelazione.

Questo solo particolare indica che la rivelazione di Giovanni rappresenta l'iniziazione a un mistero.

Il Cristianesimo è dunque uscito dai misteri antichi. La sua saggezza più elevata sorge dall'Apocalisse come un nuovo mistero; ma è un mistero che supera il mondo dei misteri antichi. Il mistero individuale diventa il mistero universale.

## CAPITOLO DECIMO.

### GESÙ E IL SUO SFONDO STORICO.

La saggezza dei misteri preparò il terreno da cui potè emergere lo spirito del Cristianesimo. Per farlo fiorire bisognava accentuare una convinzione fondamentale: bisognava cioè che questo spirito si espandesse assai più di quello che era avvenuto fino allora per mezzo dei Misteri stessi.

Questa persuasione si trovava già in molti. Basta osservare, da questo punto di vista, la disciplina praticata dagli Esseni e dai Terapeutici prima del Cristianesimo. Gli Esseni erano una setta palestinense che al tempo di Gesù contava quattro mila membri, e formavano una comunità i cui addetti seguivano un metodo di vita atto ad avvicinare l'uomo allo stato divino. L'aspirante alla comunità degli Esseni era sottoposto a un severo esame che doveva mostrare s'egli aveva raggiunto il grado di maturità richiesto per una vita superiore. Colui che vi veniva ammesso, doveva passare un tempo di

prova. Era poi obbligato a prestar il solenne giuramento di non tradir mai i segreti relativi al loro genere di vita che aveva lo scopo di superare la natura inferiore per risvegliar lo spirito ancor latente. Colui nel quale la vita dello spirito era diventata — fino a un certo punto — cosciente, saliva a un grado più elevato dell'ordine godendo dell'autorità che ne derivava naturalmente, senza segni esteriori, ma pel solo valore morale.

Simili agli Esseni erano i Terapeutici d'Egitto. Il filosofo d'Alessandria Filone dà tutti i particolari desiderabili sulla loro disciplina e sui loro usi nel trattato: « Della vita contemplativa » [1]).

Basta ricordare qualche passo di questo libro per aver un'idea precisa dello spirito dei Terapeutici. « Le abitazioni dei membri della comunità sono semplicissime: non offrono che il riparo necessario contro l'estremo caldo e l'estremo freddo. Queste case non son contigue, poichè chi cerca la solitudine non desidera vicini. Ma non sono nemmeno tanto distanti le une dalle altre da impedire i rapporti famigliari cari alla comunità e perchè si possano soccorrere reciprocamente se assaliti da briganti. Vi è in ogni casa un luogo sacro chiamato tempio o monastero. In questa sala, in questa camera o in questa cella si abbandonano *ai segreti*

---

[1]) La questione sull'autenticità di quest'opera dev'esser considerata oggi come risoluta affermativamente. È certo che Filone abbia voluto descrivere la vita di una comunità che esisteva già prima del Cristianesimo. V. Mead, « Frammenti di una fede perduta ».

*della vita superiore*... Possiedono libri di scrittori antichi che diressero la loro scuola e che hanno loro lasciato molte spiegazioni sul metodo in uso negli scritti allegorici... La loro interpretazione è basata sul senso profondo delle narrazioni allegoriche ».

Qui si tratta, come si vede, del generalizzare un metodo coltivato segretamente dai Misteri. Ma con questo volgarizzamento, il carattere severo dei Misteri si era indebolito. Le comunità degli Esseni e dei Terapeutici formano la transizione naturale dagli antichi Misteri al cristianesimo.

Il cristianesimo volle che la riforma di cui i Terapeutici e gli Esseni avevano fatto una questione di setta, diventasse una questione d'umanità. Quest'estensione, necessaria a tutta l'evoluzione umana, doveva diventare, per i tempi posteriori, la causa di un indebolimento ancor più forte dell'iniziazione.

L'esistenza di tali sette ci fa comprendere la personalità di Gesù. Esse offrivano a un essere, dotato delle più alte facoltà spirituali, la possibilità di tradurle in forze di vita. Lo scopo di una tale comunità è di risvegliare in ognuno la forza divina e di svilupparla fino a quel grado d'evoluzione raggiunto dall'anima sua.

Una natura di Budda si distingue da quella di un uomo comune, perchè l'anima sua ha raggiunto un grado superiore d'evoluzione. Essa entra nella vita con un'eredità maggiore; ha un numero maggiore di antenati spirituali o di personalità anteriori. È nata con facoltà più alte, sviluppate in

vite precedenti. La fede nella trasmigrazione delle anime è la supposizione indispensabile a un genere di vita come quello degli Esseni e dei Terapeutici. L'anima che ha raggiunto un grado più alto d'evoluzione, si eleverà a un grado superiore della gerarchia regnante. Diventerà un iniziato in senso più elevato. Una natura di Budda troverà sempre il terreno adatto per la sua evoluzione in una comunità di tal genere.

Le condizioni indispensabili per riconoscere ed educare una nuova personalità buddica esistevano dunque già all'origine del cristianesimo, ed era da una tal confraternità che poteva uscire un Budda-Gesù. Gli Esseni e i Terapeutici ci mostrano dunque le origini del cristianesimo. Presso gli Esseni « la Parola » poteva incarnarsi, diventar cioè personalità ed abitar in essa. Gesù era la personalità più alta che potesse uscire dall'Essenianismo; e facendo del carattere fondamentale di questo una questione d'interesse generale per tutta l'umanità, divenne il fondatore del cristianesimo. A questa prima condizione doveva aggiungersene una seconda: il rendersi cioè indipendenti dalle forme esteriori e dedicarsi il più possibile al culto dell'anima per poter raggiungere, almeno fino a un certo punto e senza la severa disciplina degli Esseni, la vita spirituale. E ciò avvenne. « Il regno di Dio non è nè qui nè là, dice Gesù. È in voi ».

Ciò vuol dire: senz'essere Esseni potete appropriarvi la certezza che il Divino è una Verità.

Questa è la fede indispensabile. Chi l'ha, tro-

verà Dio *da per tutto*, e basterà aprire gli occhi per trovar il Divino nell' universo intero. « Non comprate due passeri per un denaro? Eppure nemmeno uno cade in terra senza la volontà del Padre vostro; in verità vi dico, tutti i capelli sulla vostra testa sono contati ».

---

## CAPITOLO UNDICESIMO.

### DELL'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

Un fatto che ci spiega le lotte nell'anima dei primi seguaci del Cristianesimo, aveva dovuto far loro un'impressione profonda. Ed era questo: Gli Iniziati antichi avevano conosciuto anch'essi il Dio, « la Parola », il « Logos eterno »; ma questo non si era loro rivelato che in ispirito, nelle tenebre misteriose del Santuario. I cristiani invece, allorchè parlavano del Logos, non pensavano che alla sua incarnazione umana. Nella sua manifestazione terrestre « la Parola » non era stata fino allora percepita che nei diversi gradi di perfezione umana. Si erano osservate le intime e delicate differenze della vita spirituale nelle personalità più disparate; e si era giunti a conoscere in che modo e fino a qual punto il Logos si risvegliava in coloro che cercavano l'iniziazione. Un grado più elevato dell'iniziazione significava un grado più elevato della vita spirituale. Se ne cercavano i precedenti in una

vita anteriore, e si considerava la vita presente come una preparazione ai gradi superiori in una vita futura. Tutti i veri iniziati avevano affermato che la forza spirituale dell'anima non andava perduta e che questa forza, secondo la dottrina segreta degli Ebrei (libro di Zohar) era eterna.

« Nulla si perde nel mondo, nulla cade nel vuoto, nemmeno la parola e la voce degli uomini; tutto ha il suo posto e la sua destinazione ». La personalità non era che una metamorfosi dell'anima che si sviluppa di personalità in personalità. Una vita della personalità umana non era che l'anello d'una immensa catena che si estende indietro e in avanti. Questo Logos in continua evoluzione in milioni di personalità umana, è stato concentrato dalla concezione cristiana, nell' unica personalità di Gesù. La forza divina sparsa in tutto il mondo si concentrò in uno solo. Gesù è, secondo questa concezione, il solo uomo divenuto Dio che ha assunto il còmpito di condurre a Dio tutta l'umanità. Si cercò allora in lui quel che fino allora si era cercato nell'anima propria. Si levò alla personalità umana quel che fino a quel giorno si era trovato in essa di divino, per personificarlo in Gesù. Non è più il principio eterno dell'anima che trionfa della morte e si sveglia nella Psiche divina per mezzo della forza propria; è Gesù, il Dio unico che apparirà a risvegliare le anime. Così la personalità umana acquistò un senso ben diverso. Le si era tolto l'Eterno, l'Immortale; non restava che la personalità terrena; ed era a questa che bisognava accordare, — non

volendo negarla — l'immortalità. Così invece della fede nella metamorfosi eterna dell'anima, subentrò la fede nell'immortalità della persona. La personalità umana acquistò un'importanza infinita perchè essa fu la sola cosa di valore nell'uomo. Ormai non c'era più nessuna barriera tra la personalità umana e Dio infinito; bisognava mettersi in un rapporto immediato con Lui. Non era più possibile il diventar più o meno divini; si era semplicemente uomo in rapporto diretto, ma esteriore con Dio. Coloro che avevano ancora le antiche idee del mondo pagano, dovevano trovare in questa concezione una nota nuova. Essi conoscevano il metodo dei Misteri; se volevano diventar cristiani dovevano mettersi d'accordo colle abitudini antiche. Ciò li esponeva alle lotte intime più difficili e più pericolose; perciò cercarono riconciliare nei modi più diversi la nuova e l'antica concezione del mondo. Gli scritti dei primi secoli cristiani rispecchiano questa lotta, tanto quella dei pagani attirati dalla grandezza del cristianesimo, quanto quella dei cristiani che non volevano lasciare il metodo dei Misteri.

Così il Cristianesimo si sviluppa lentamente dai Misteri antichi. Gli uni espongono le convinzioni cristiane nel linguaggio dei Misteri; gli altri adornano la saggezza dei Misteri di concetti tolti dal cristianesimo.

Clemente d'Alessandria (morto nel 219 dopo G. C.) autore cristiano d'educazione pagana, ce ne dà un esempio: « Dio non ci ha proibito di riposarci dal fare il bene nella festa del sabato. A coloro che

sono capaci di comprenderlo ha permesso di prender parte ai Segreti divini e alla Santa Luce, ma non ha rivelato alla folla ciò che ad essa non conviene. Ai pochi soltanto che ha ritenuto capaci di comprenderlo e di seguirlo ha confidato come Dio abbia rivelato l'Ineffabile al Logos e non alla lettera. Dio ha dato alla Chiesa Apostoli, Profeti, Evangelisti, Pastori e Dottori pel compimento dei Santi, per le Opere del suo servizio, per l'edificazione del corpo di Cristo ».

È nei modi più disparati che si cerca la via che condurrà dalle concezioni antiche al cristianesimo. E chi crede trovarsi sulla via giusta, ritiene gli altri per eretici.

La chiesa intanto aumenta di forza come istituzione sociale; e più cresce il suo potere, più l'investigazione personale deve cedere di fronte alle decisioni dei concilì. È la chiesa che giudica chi troppo si allontana dalla verità divina da essa custodita. Il concetto dell' « eretico », sconosciuto all'antichità, vien precisato sempre più. Nei primi secoli del cristianesimo la ricerca della via divina è ancora cosa personale; più tardi cessa d'esserlo. Bisognerà che la chiesa si fosse bene affermata prima che Sant'Agostino potesse dire: « Non crederei alla Verità dei Vangeli, se l'autorità della chiesa cattolica non mi forzasse ».

La lotta tra la religione dei Misteri e la religione cristiana ricevè un'impronta particolare dalle sette e dagli scrittori gnostici. Gnostici sono tutti gli scrittori dei primi secoli che cercavano nella

dottrina cristiana il senso profondo e spirituale [1]. Si comprendono questi gnostici considerandoli come impregnati dell'antica saggezza dei misteri e intenti a comprendere il cristianesimo da questo punto di vista. Il Cristo, per essi, è il Logos. Come tale è di natura spirituale.

L'uomo non ne può ricevere l'essenza primordiale dall'esterno; bisogna ch'esso si risvegli nell'anima. Ma bisogna pure che il Gesù della storia sia in rapporto con questo Logos spirituale. Questa era la questione principale per gli Gnostici, questione che potevasi risolvere in diversi modi. La dottrina esenziale e comune a tutti gli Gnostici era che per giungere alla vera comprensione del Cristo: la tradizione storica non bastava; bisognava ricercarne il fondo nella saggezza dei Misteri o nella filosofia neo-platonica in fiore nei primi secoli cristiani e che deriva dalla stessa sorgente. Gli Gnostici avevano fiducia nella saggezza umana e credevano ch'essa avrebbe potuto generare nell'anima dell'iniziato un Cristo da poter essere paragonato al Cristo storico; anzi atto a metter questo nella sua vera luce.

Da questo punto di vista, la dottrina insegnata nei libri del così-detto Dionisio L'Arcopagita è d'un interesse particolare. Vero è che di questi scritti si parla soltanto nel sesto secolo. Si attribuivano

---

[1]) Una splendida esposizione dell'evoluzione della Gnosis si trova nel libro sopra citato di M. Mead, « Frammenti di una fede perduta ».

a un certo Dionisio che dev'esser stato il primo vescovo d'Atene. L'origine storica però non è di grande importanza; quel che c'interessa non è di sapere dove e come siano stati scritti, ma il vedere ch'essi contengono un'esposizione del cristianesimo sotto le spoglie della filosofia neo-platonica. Questa è certo un'esposizione propria ai primi secoli cristiani, tramandata forse, quale tradizione orale, da alcune scuole gnostiche, e scritta poi nel quinto o sesto secolo. Il Cristianesimo da esse esposto potrebbe dirsi rispecchiato nella filosofia platonica. La percezione delle cose per via dei terzi offusca quella dello spirito. Questo deve elevarsi al di sopra dei sensi. Ma l'uomo estrae tutte le sue idee dalle cose sensibili; chiama esistente tutto ciò che percepisce coi propri sensi; ciò che non percepisce così lo chiama inesistente.

Se l'uomo vuol acquistare una vera perspettiva del Divino, bisogna che si elevi al di sopra dell'Essere e del Non-Essere, poichè anche tali concezioni sono un'emanazione della sfera sensibile.

In questo senso, Dio non è nè esistente nè non esistente: è super-esistente. Non si può dunque raggiungerlo coi mezzi della conoscenza ordinaria che non ha per oggetto che le cose esistenti. Bisogna perciò elevarsi al di sopra dell'osservazione dei sensi, della logica razionale e trovare un passaggio fino all'estasi mistica. Di là l'uomo può gettare un colpo d'occhio nella perspettiva del Divino sotto forma di presentimento. Ma questa divinità che supera l'Essere ha generato il Logos pieno di sag-

gezza, la base dell'Universo. Il Logos si manifesta nell'edificio spirituale dell'Universo quale Figlio spirituale di Dio; è il mediatore fra Dio e l'Uomo. Nell'Uomo si manifesta in gradi diversi. Un'istituzione umana può personificarlo riunendo in una gerarchia uomini più o meno animati dal suo spirito. Una tal « Chiesa » è il Logos presente; e la forza che vive in essa viveva personificata nel Cristo incarnato, in Gesù.

Gesù riunisce dunque la Chiesa con Dio. Egli ne è il pernio e la ragione intima. Tutti gli Gnostici riconobbero chiaramente una cosa: che bisognava mettersi d'accordo sull'idea della personalità di Gesù: bisognava trovare in che relazione stesse il Cristo con Gesù; il Cristo trascendente col Gesù storico. Alla personalità umana era stata tolta la Divinità; bisognava poter ritrovar questa in qualche modo. Doveva esser possibile di ritrovarla in Gesù. Il mysto aveva che fare col grado di divinità che egli trovava in sè stesso e colla personalità terrestre; il Cristiano aveva che fare con questa stessa personalità e con un Dio sublime irraggiungibile all'uomo. Attenendosi a questa concezione fondamentale, il sentimento mistico primordiale diventa, propriamente parlando, impossibile, poichè mistica è sentimento e sensazione immediata del Divino in fondo all'anima nostra. Ma un Dio che si eleva al di sopra di tutta l'nmanità non potrà mai abitare l'anima umana nel senso proprio della parola. La Gnosis e tutta la mistica cristiana mostrano lo sforzo per raggiungere in certo modo questo Dio

inaccessibile. Così la lotta, diventava inevitabile. In realtà non si raggiungeva che il « proprio » Dio, un Dio umano-divino a un certo grado di evoluzione.

Ma il Dio cristiano è qualcosa di ben definito, di perfetto e immutabile, dunque inarrivabile. Un abisso si apriva tra ciò che l'anima era capace di riconoscere e ciò che il Cristianesimo definiva come divino. È l'abisso tra la Scienza e la Fede, tra la conoscenza e il sentimento religioso. Pel mysto questo abisso non esiste. Egli sa che il divino non si può raggiungere che gradatamente, ma ne conosce anche il perchè. Egli sa che la conquista *graduale* del Divino è la conquista del vero Divino, del Divino che vive nell'Universo e che non si dovrebbe mai parlare di un Dio perfetto.

Il mysto non pensa a conoscere il Dio perfetto, ma vuol conoscere la vita divina. È lui che vuol diventar divino e non conquistare un Dio esteriore. La mistica cristiana non è senza premessa e ciò è fondato nella natura stessa del cristianesimo. Il mistico cristiano vuol sentir Dio in sè, ma non lo aspetta senza preconcetti: è in sè stesso che lo cerca.

Vero è che i Mistici del Medio Evo [1]) andarono, con tal metodo, molto avanti; ma essi pure vissero la loro vita spirituale dominati da quest'idea preconcetta.

---

[1]) Vedi Rudolf Steiner, la Mistica all'aurora dei nuovi tempi. (Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens.

## CAPITOLO DODICESIMO.

### IL CRISTIANESIMO E LA SAGGEZZA PAGANA

Nei primi tempi del cristianesimo vediamo sorgere nell'antico mondo pagano dei sistemi dell'Universo che sembrano una continuazione della filosofia platonica, ma che possono anche esser interpretati come uno spiritualizzarsi della Saggezza dei misteri. Tutti questi sistemi derivano dalla filosofia di Filone, filosofo d'Alessandria.

Il processo che deve condurre l'uomo al Divino si concentra, presso di lui, nell'anima umana. Si potrebbe anche dire così: il tempo nel quale Filone cerca la sua iniziazione è l'anima sua e quest'iniziazione consiste nelle fasi della vita interiore. Pratiche puramente spirituali fanno qui le veci dei procedimenti che avevano luogo nei templi pagani. La contemplazione del mondo per mezzo dei sensi e la conoscenza logico-razionale non conducono, secondo Filone, al Divino. I sensi non sono in comunicazione che con ciò che è perituro.

Filone

C'è però un mezzo di far superare all'anima questi limiti: liberarla dal suo « Io » ordinario. Essa entra allora in uno stato d'estasi spirituale, d'illuminazione e cessa di pensare, di sapere e di conoscere nel senso comune di queste parole. Essa si è identificata col Divino; si sono fusi l'uno nell'altra. Il Divino vien percepito come una cosa divina e non può esser comunicato per via di forme di pensieri, nè per via d'idee astratte. Bisogna *viverlo*. E colui che l'ha *vissuto* sa di non poterlo comunicare a nessuno: non lo si raggiunge che vivendolo. Il mondo reale non è che un'imagine, una copia di questo essere che si manifesta nell'arcano più profondo dell'anima come la vita della vita. L'universo visibile è uscito dal Dio invisibile e impensabile. L'armonia piena di saggezza del mondo visibile alla quale sono sottomessi i fenomeni dei sensi, è un riflesso immediato di questa divinità. È lo spirito divino sparso nel mondo, la ragione universale, il Logos, il Figlio di Dio. Il Logos è il mediatore tra il mondo dei sensi e il Dio non imaginabile. Acquistando la conoscenza l'uomo si unisce al Logos. Il Logos s'incarna in lui. La personalità spiritualizzata porta in sè il Logos. Al di sopra del Logos vi è Dio: sotto di lui il mondo perituro. L'uomo è chiamato a esser l'anello centrale della catena che li unisce. Quel che si manifesta nel suo intimo come spirito, è lo spirito universale. Questo concetto ricorda il pensiero pitagorico.

È nella vita interiore che si cerca il centro dell'Essere, ma questa vita interiore ha coscienza del

suo valore cosmico. È il pensiero di Sant'Agostino allorchè dice: « Noi vediamo tutte le cose create perchè esse sono; ma esse sono perchè Dio le vede ». Sant'Agostino designa ancora in modo significante l'oggetto e l'istrumento di questa conoscenza perchè soggiunge: « Perchè queste cose *sono*, le vediamo dal di fuori; e poichè son perfette le vediamo dentro noi stessi ».

Quest'idea fondamentale si trova anche in Platone (v. s.). E al pari di lui anche Filone vede nei destini dell'anima umana la conclusione del dramma universale, il risveglio del Dio occulto. Egli descrive così le azioni interiori dell'anima: « La saggezza che vive internamente nell'uomo procede sulle vie del Padre e crea le nuove contemplando gli Archetipi ».

Allorchè l'uomo crea in sè delle imagini, non si abbandona a un lavoro personale. Tali forme fanno parte della saggezza eterna, sono la vita cosmica.

Ciò è in pieno accordo coll'interpretazione dei miti popolari. Il Mysto cerca la verità contenuta nei miti. E quel che fa il Mysto coi miti pagani, Filone lo fa colla Genesi di Mosè.

Per lui i racconti del Testamento antico sono imagini d'avvenimenti interiori dell'anima. La Bibbia racconta la creazione del mondo. Colui che la legge come una descrizione d'avvenimenti esteriori, non la conosce che a mezzo. È vero che vi è scritto « Nel principio Iddio creò il cielo e la terra. E la terra era una cosa deserta e vacua; e tenebre erano

sopra la faccia dell'abisso. E lo Spirito di Dio si moveva sopra la faccia delle acque ». Ma il vero senso, il senso interiore di queste parole dev'esser vissuto nel profondo dell'anima. Bisogna trovare il Dio nell'anima nostra, e allora ci appare come « lo splendore primordiale che manda nel mondo i suoi innumerevoli raggi, percettibili non ai sensi ma al pensiero ». Così si esprime Filone. Nel « Timer », dialogo di Platone sull'anima del mondo, si trovano delle parole quasi identiche a quelle della Bibbia. « Quando il Padre, che aveva generato il Tutto, vide che quell'Essere vivente e animato era diventato un'imagine degli Dei eterni, vi si compiacque ». Nella Genesi si legge: « E Dio vide che tutto era buono ».

Tanto per Filone, quanto per Platone, e per la saggezza dei Misteri, riconoscere il Divino vuol dire: rivivere nella propria anima il divenire della creazione. La storia della creazione e la storia dell'anima si confondono in una sola cosa.

Secondo Filone per descrivere la storia dell'anima che cerca il suo Dio, ci si può servire della storia della creazione di Mosè. Tutte le cose della Bibbia acquistano così un senso simbolico di cui Filone è l'interprete. Egli legge la Bibbia come una storia dell'anima.

Che Filone adottando questa maniera di legger la Bibbia abbia seguìto una corrente della sua epoca conforme alla saggezza dei Misteri, è ammissibile; la prova ne è, ch'egli attribuiva questo modo d'interpretar le Sante Scritture ai Terapeutici. « Anche

essi, dice egli, possedono opere di scrittori che anticamente diressero la loro scuola lasciando loro molte spiegazioni di cui si servono per interpretare gli scritti allegorici ». In questo modo Filone fu condotto al senso più profondo delle narrazioni « allegoriche » dell'Antico Testamento.

Cerchiamo di rappresentarci a cosa potesse condurre una tale esegesi. Leggendo il racconto della creazione il lettore così preparato non vi trova soltanto il racconto d'un avvenimento esteriore; vi si indicano le vie che l'anima deve seguire per giungere al Divino. Bisogna dunque che l'anima — e in ciò soltanto può consistere il suo sforzo verso la saggezza — riproduca in sè stessa microcosmicamente le vie di Dio. Bisogna che il dramma dell'Universo si spieghi in ogni anima. La vita interiore del savio mistico è un compimento del modello dato nel racconto della creazione. Mosè non ha scritto soltanto per raccontar dei fatti storici ma per dipinger sotto forma d'imagini le vie che l'anima ha da seguire se vuol trovar Dio.

Nella visione cosmologica di Filone, tutta questa evoluzione resta nell'arcano dello spirito. La Parola di Dio, il Logos, diventa un avvenimento delle anime. Dio ha condotto gli Ebrei dall' Egitto in Terra Santa; li ha fatti passare per tormenti e privazioni per dar loro in seguito la terra promessa. Questo è il fatto esteriore. Lo si viva interiormente nell'anima. Si lascia l'Egitto, il mondo perituro; si segue la via delle privazioni che dalla soppressione del mondo sensibile, conducono alla Terra Promessa

dell'anima; e si raggiunge l'Eterno. Per Filone tutto ciò è un processo interiore. Il Dio diffuso nel mondo, risuscita nell'anima allorchè il Verbo creatore, compreso, si risveglia in essa. L'uomo ha allora in sè il Dio, lo Spirito divino incarnato, il Logos, Cristo nato spiritualmente.

Per Filone tutto ciò è un processo interiore. Lo spirito che s'incarna nell'evoluzione del cosmo, ridiventa spirito nell'uomo coll'evoluzione spirituale. Così la conoscenza (o la Gnosis) era per Filone e per coloro che pensavano come lui, una nascita del Cristo nel mondo spirituale. La filosofia neo-platonica, che si sviluppa col cristianesimo, è una continuazione della filosofia di Filone. Si legga in Plotino (nato nel 204, morto nel 267 d. G. C.) le esperienze della sua vita spirituale ».

Spesso svegliandomi dal sonno del corpo, lontano ancora dal mondo esteriore, rientro in me stesso e percepisco una bellezza meravigliosa. Sono allora sicuro d'aver preso coscienza della migliore parte di me stesso. È la mia vera vita che si risveglia, sono unito al divino, concentrato in esso. Acquisto la forza di elevarmi persino al di là del mondo superiore. Dopo questo riposo in Dio, dopo aver contemplato lo spirito, torno all'azione del pensiero e mi domando come sia possibile ch'io ridiscenda e come avvenga che l'anima mia sia rientrata nel corpo poichè, secondo la sua essenza, è tale quale mi si è mostrata. Quale è dunque — mi domando — la ragione per la quale le anime abbandonano Dio Padre e lo dimenticano sebbene esse vengano

dal di là e gli appartengano ad esse per questa caduta non sappiano più niente di Dio e di sè stesse? Il male, per esse, comincia coll'audacia, col bisogno del divenire, colla dimenticanza della loro essenza e col desiderio di non appartenere che a sè stesso. Ebbero desiderio di glorificarsi e si abbandonarono a questo desiderio. Così esse proseguirono sulla mala via decadendo sempre più e perdendo la coscienza della loro origine nell'al di là, come fanciulli separati troppo presto dai genitori e allevati in paese straniero non sanno più chi si siano e da chi siano nati ». Plotino descrive poi il genere di vita a cui deve conformarsi l'anima. « Faccia regnar la pace nella vita del corpo e nelle sue perturbazioni; contempli la pace in tutto ciò che la circonda: nella terra, nel mare, nell'aria e perfino nel cielo, come se fossero immobili.

Impari ad osservare come l'anima si espanda e si riversi, per così dire, dal di fuori nel cosmo in riposo e come si irradii in esso da tutte le parti. Come i raggi del sole rischiarano una cupa nube facendola risplendere al pari dell'oro, così l'Anima, entrando nel corpo del mondo che circonda il ciclo, gli dona la vita e l'immortalità ».

Bisogna confessare che questa visione dell'universo offre una profonda analogia col cristianesimo. È un cristianesimo spirituale e intimo. I seguaci di Gesù dicono: « Ciò che è avvenuto fin dal principio, ciò che abbiamo inteso e visto coi propri occhi, ciò che abbiamo contemplato e toccato con mano *della Parola di Vita*... ne l'annunziamo ». Si

potrebbe dir la stessa cosa nel senso del neo-platonismo: ciò che è avvenuto dal principio, ciò che non si può nè dire nè udire bisogna viverlo spiritualmente come *la parola di Vita.*

L'antica concezione dell'Universo si sviluppa e si ramifica così in due correnti. Da una parte giunge — col neoplatonismo e i sistemi analoghi, — a una idea del Cristo concepito quale Verbo Universale, idea d'un carattere puramente spirituale. Dall'altra giunge a una fusione di quest'idea del Cristo con un fenomeno storico, colla personalità di Gesù. L' Evangelista Giovanni potrebbe dirsi è intermediario tra questi due concetti dell' Universo. « Al Principio era la Parola ». Giovanni ha la medesima convinzione dei neoplatonici.

« La Parola diventa Spirito nel profondo dell'anima » — ecco la deduzione dei neo-platonici. La Parola si è fatta carne in Gesù — questa è la deduzione di Giovanni e, con lui, di tutta la comunità cristiana. Il senso intimo del processo che mostra in che modo la Parola sola poteva farsificarne. si trova in tutte le antiche cosmogonie. Platone, considerando il macrocosmo ha detto: « Dio ha disteso le anime universali sul corpo del mondo *in forma di croce* ». Quest'anima del mondo è il Logos. Se il Logos deve farsi carne bisogna che ripeta, nella vita fisica, tutto il processo cosmico. Bisogna che sia crocifisso e che risusciti.

Quest'idea capitale del cristianesimo si ritrova in tutte le antiche cosmogonie come un concetto dello spirito. Questo concetto diveniva, pel Mysto,

un'esperienza personale «coll'iniziazione». Il Logos fatto Uomo doveva ripetere questa morte e questa risurrezione come un fatto reale, come un esempio per tutta l'umanità. Questa morte e questa risurrezione che per la saggezza antica aveva luogo nel segreto dei templi, diventa, pel cristianesimo, un fatto storico. Così il cristianesimo diventa non solo il compimento di ciò che avevano predetto i profeti dell'Antico Testamento, ma anche della verità trascendente preformata nei misteri.

La croce del Golgata è tutto il culto dei Misteri antichi concentrato in un sol fatto. Questa croce ci appare da prima come un simbolo sacro nella serie immemorabile delle antiche religioni; ci appare in fine ceme un avvenimento unico che acquista forza di legge per tutta l'umanità ai promordi del cristianesimo. L'elemento mistico del cristianesimo può, visto così, esser afferrato dalla ragione. Il cristianesimo, come fatto mistico, è un grado d'evoluzione nella saggezza dei Misteri.

---

## CAPITOLO TREDICESIMO.

### SANT'AGOSTINO E LA CHIESA CATTOLICA.

In Sant'Agostino (1354-1430) si rispecchia tutto l'ardore della lotta che sconvolgeva le anime cristiane nel passare dal paganesimo alla nuova religione; e accompagnandolo fino all'armonia raggiunta, si seguono al tempo stesso le lotte intime di un Origine, di un Clemente d'Alessandria, di un Gregorio di Nazianza, di un San Geronimo e d'altri più.

Nella natura sensuale e appassionata di Sant'Agostino si risvegliano le più profonde aspirazioni spirituali. Passa prima dalle concezioni pagane e mezzo cristiane e soffre degli atroci dubbi che dilaniano l'uomo allorchè è costretto a confessare la impotenza della speculazione puramente razionale di fronte ai problemi spirituali e che risente il contraccolpo scoraggiante di questo pensiero: « Nulla ci è dato sapere ». Sant'Agostino comincia dal basso. La sua imaginazione era talmente offuscata dalle cose sensibili e periture, ch'egli non era in grado

di formarsi un concetto del Divino in altro modo che sotto forma d'imagini materiali, e prova un profondo sollievo una volta superato tale stato.

Nelle sue « Confessioni » descrive questa fase della sua vita religiosa. « Allorchè volevo pensar Dio, non potevo rappresentarmelo che sotto forma di un corpo immenso e credevo veramente che nulla esistesse fuori di questo. Questa era la causa principale e forse unica dell'errore che non potevo evitare ». E con ciò Sant'Agostino indica il punto a cui l'uomo deve arrivare allorchè cerca la vera via dello spirito. Vi sono pensatori che pretendono — e questi sono molti — che in generale non si può giungere al pensiero puro, libero di sostanza sensibile. Questi pensatori confondono il proprio punto di vista poco elevato colle capacità umane. La verità, al contrario, è che non si può raggiungere la conoscenza superiore delle cose, che per mezzo dell'evoluzione del pensiero fino al punto in cui questo si libera delle cose sensibili.

Sant'Agostino ci racconta in che modo egli abbia raggiunta la percezione spirituale. Egli domanda all' Universo: dov' è Dio? « Interrogai la terra e tutto ciò che vive su di essa, ed essa mi rispose: Non sono Dio. E tutto ciò che vive su di essa mi diede la medesima risposta. Interrogai il mare e gli abissi e gli esseri viventi che essi contengono e tutti risposero: « Noi non siamo il tuo Dio, cerca al di sopra di noi. Interrogai gli zeffiri, e tutta l'atmosfera terrestre con tutti i suoi abitanti mi rispose: i filosofi che cercarono in noi l'essenza delle

cose si sono sbagliati: noi non siamo Dio. Interrogai il sole, la luna e le stelle. Essi dissero: noi non siamo il Dio che tu cerchi ». E Sant'Agostino riconobbe che una sola cosa poteva ormai rispondere alla sua domanda sul divino: l'anima propria. Essa dice: nessun occhio, nessun orecchio può comunicarti quel che è in me. Io sola posso dirtelo e te lo dico in modo sicuro. « Se la forza della vita si trovi nell'aria o nel fuoco, gli uomini non lo possono sapere con certezza. Ma chi potrebbe dubitare che l'uomo vive, si ricorda, comprende, vuole, pensa, sa e giudica? Se dubita, vive lo stesso; si ricorda e comprende perchè dubita; vuol assicurarsene, sa di non saper niente, giudica che non deve ammetter niente prematuramente ». Le cose esteriori non si difendono allorchè si rifiuta loro l'esistenza, ma l'anima si difende. Come potrebbe dubitare di sè stessa se non esistesse? Il suo dubbio conferma la sua esistenza. « Noi siamo e riconosciamo il nostro essere, noi amiamo il nostro essere e la nostra esistenza; su questi tre punti l'illusione e l'errore sono impossibili, poichè noi non li afferriamo come oggetti esteriori cogli occhi del nostro corpo ».

L'uomo riconosce il Divino nell'anima propria; Sant'Agostino s'era elevato al punto di riconoscerlo. Era da una disposizione tale che presso i pagani nasceva il desiderio di bussare alle porte dei Misteri. Nel secolo di Sant'Agostino si poteva, con tali convinzioni, diventar cristiani. Il Verbo, fatto uomo, Gesù, aveva trovato la via che l'anima deve seguire allorchè diventa capace d'intrattenersi con

sè stesso. Nel 385 Sant'Agostino ricevè a Milano gl'insegnamenti di Sant'Ambrogio. Tutti i suoi dubbi sul nuovo e sull'Antico Testamento sparirono, allorchè il maestro gli spiegò i passaggi più importanti della Sacra Scrittura non soltanto secondo il senso letterale « ma sollevandone il mistico velo che ne adombra il senso ». Ciò che era stato conservato nei Misteri, Sant'Agostino lo ritrova ora nella tradizione storica dei Vangeli e nella potente istituzione che la conserva. Egli si persuada a poco a poco che « la legge di questa tradizione che consiste a *credere* ciò che non è stato provato, è piena di senno e senza malizia », e arriva a quest'idea: Chi sarebbe tanto cieco da dire che la chiesa degli apostoli non merita fede, allorchè questa chiesa è sì fedele alla sua missione sostenuta dalla concordia di tanti fratelli e che questi hanno tramandato sì coscienziosamente la scrittura ai posteri, che questa chiesa ha conservato le cattedre della dottrina cristiana in una serie non interrotta fino ai vescovi attuali ». Con tale disposizione di spirito Sant'Agostino divenne il prototipo di tutti coloro che, animati da uno spirito elevato, vollero diventar membri della chiesa cristiana. Egli divenne il padre della chiesa più autorevole. Sant'Agostino era un mysto per disposizione di natura, e secondo lui la chiesa è il tempio in cui si può ricever « l'iniziazione ». La chiesa divenne la via — benchè lunga — sulla quale l'anima può ricongiungersi al divino. Coloro che avevano queste stesse aspirazioni non cercavano un'esperienza personale del Divino.

L'aspirazione personale doveva trovar soddisfazione nel tesoro di verità divine conservato dalla chiesa. Qual felicità, qual beatitudine durabile del Bene supremo ci vien offerto, qual serenità e qual soffio d'eternità! Ma come esprimerlo? Ciò fu detto, per quanto è possibile, da quelle anime nobili e incomparabili delle quali crediamo che abbiano visto, che vedano ancora. Noi arriviamo a un punto in cui riconosciamo quanto sia vero ciò che ci è stato ordinato di credere, quanto saggiamente siamo stati guidati dalla madre nostra *la Chiesa* e quali virtù sgorghino da quel latte offerto ai piccoli dall'apostolo Paolo ». Così il Divino cessò d'essere una esperienza immediata, una cosa personale e vissuta. L'individuo poteva ben concentrarsi in sè stesso: il Divino che vi trovava non era che il riflesso terrestre di quel Divino che la chiesa insegnava quale verità eterna e trascendente. La verità divina era elevata a una perfezione infinita e inaccessibile. L'uomo restava limitato nella sua personalità terrestre. Qualunque fosse l'altezza alla quale si elevava, tutto ciò che poteva raggiungere non era che scienza umana. L'intera verità non poteva più sorgere immediatamente nell'intimo dell'anima. Ciò che l'anima crea in sè stessa è legata alla personalità. È terrestre. L'iniziato invece viveva e riconosceva nella sua esperienza mistica un grado del divino. Una tal gradazione non esisteva più; il Divino si elevava in sfere sempre più inaccessibili. Non era più possibile riconoscerlo, non si poteva più viverlo, bisognava *crederlo* coll'autorità della chiesa. « Non

crederei alla verità del Vangelo, se la Chiesa cattolica non mi vi forzasse » dice Sant'Agostino.

Fede e conoscenza furono d'allora in poi due principî opposti che la chiesa non cercò mai di ricongiungere. Il maggior Padre della chiesa, S. Tommaso d'Aquino (1227-1274) ne parla nei suoi scritti, nei modi più diversi. L'umana conoscenza può arrivare fino al punto raggiunto da Sant'Agostino nella conoscenza di sè stesso: fino cioè alla certezza del Divino. La natura di questo Divino nei suoi rapporti col mondo esteriore Sant'Agostino li trova nella Sacra Teologia della Chiesa; questa, nell'essenza della sua fede, è al di sopra di ogni altra conoscenza.

Questo punto di vista si può seguir fin dalle origini nelle concezioni di Giovanni Scotto Erigena che visse nel nono secolo alla corte di Carlo il calvo e che ci conduce nel modo più naturale dai primi tempi del cristianesimo alla Somma di San Tommaso.

Questa concezione dell'Universo si attiene alle dottrine neo-platoniche.

Scotto Erigina ha svolto, nell'opera sua, la dottrina del così detto Dionisio l'Areopagita. Questa dottrina cominciava da un Dio che si trova al di sopra di ogni cosa sensibile e peritura e dal quale ha origine il mondo. L'uomo è incluso nelle metamorfosi di questo Dio che finisce per diventare, alla fine dei tempi, ciò che era al principio. In ultimo tutto torna alla divinità che è passata, essa pure, pel processo universale. Ma la personalità dell'uomo

La fede non è che la intima conoscenza (rivelazione ultrasensibile)



non è in rapporto diretto col Divino; è la Parola fatta carne che ve la conduce. Ciò che è contenuto nelle Scritture che parlano del Logos (di Gesù Cristo) e che è espressione di fede, conduce alla salvazione. L'autorità delle Scritture e la Ragione sono messe a un pari. Fede e Conoscenza restano separate; non si contraddicono, ma la Fede raggiungerà quel punto a cui la conoscenza non può arrivare.

⋇

La conoscenza dell'Eterno, che i Misteri antichi avevano tenuto celata al popolo, divenne, per mezzo dei principî cristiani, materia di Fede per sua natura inaccessibile all'uomo. L'espressione simbolica dell'Eterno data alla folla, divenne l'espressione caratteristica per ciò che l'uomo, — causa la sua imperfezione — era in grado di raggiungere.

Nel cristianesimo troviamo la Saggezza dei Misteri e il Mito popolare quale scienza umana e quale materia di Fede rivelata da Dio. Il Mysto antico era convinto che a lui era riserbata la conoscenza del Divino mentre il popolo s'addiceva la Fede sotto le spoglie del simbolo.

Il cristianesimo acquistò la convinzione che Dio — rivelandosi — ha dato all'uomo la Saggezza; a questo, per mezzo della conoscenza, giunge un riflesso della rivelazione divina. La Saggezza dei Misteri è una pianta da serra rivelata ai pochi preparati a riceverla. La Saggezza cristiana è un mistero che, quale materia di Fede, è rivelato a tutti,

e quale conoscenza a nessuno. Il cristia[illegible] conservato il punto di vista dei Misteri, ma in forma diversa. Non alcuni soltanto, ma tutti potevano partecipare alla Verità: si trattava di rinunciare al modo con cui veniva conseguita nei Misteri da ogni singolo individuo. Il Cristianesimo estrae il Mistero dalle tenebre del Santuario esponendolo alla viva luce del giorno; ma nello stesso tempo cela la Rivelazione del Tempio nell'arcano più inaccessibile: in ciò che è espressione di Fede.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

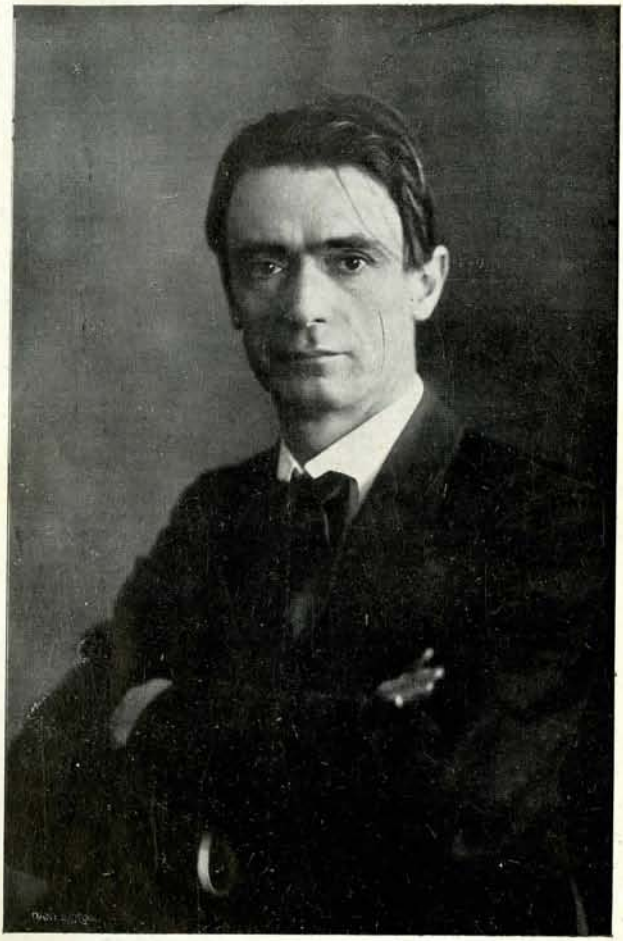
811471

147629 | 147

# INDICE

Introduzione di Edoardo Schuré . . . . . Pag. 5
I. La personalità di Rodolfo Steiner . . . » 9
II. Le due tradizioni occulte. L' Iniziazione in Oriente e in Occidente. . . . . » 29
III. L'avvenire dell'esoterismo cristiano. . . » 48

Prefazione dell'Autore . . . . . » 57
CAPITOLO I. Punti di vista . . . . . » 63
» II. I misteri e la saggezza mistica » 69
» III. I saggi della Grecia prima di Platone . . . . . » 83
» IV. Platone quale mistico . . . » 105
» V. La saggezza dei misteri e il mito » 125
» VI. La saggezza dei misteri egiziani » 147
» VII. I Vangeli . . . . . » 160
» VIII. Il miracolo di Lazzaro. . . » 168
» IX. L'Apocalisse di San Giovanni. » 180
» X. Gesù e il suo sfondo storico . » 193
» XI. Dell'Essenza del cristianesimo. » 197
» XII. Il cristianesimo e la saggezza pagana . . . . . » 206
» XIII. Sant'Agostino e la Chiesa cattolica . . . . . » 215



R. STEINER